LIBRARY OF PRINCETON
SEP 25 1901
THEOLOGICAL SEMINARY.

BT 101 .R6 1900
Rocholl, R. 1822-1905.
Der christliche
Gottesbegriff

Der

Christliche Gottesbegriff.

Beitrag

zur speculativen Theologie

von

R. Rocholl D.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1900.

Vorwort.

Ουκ αρα κεκωλυται
το ετεροις ρημασι
συμφωνουσι τη αληθεια
την αυτην πιστιν
εκθεινα.

Bessarion.

Wo man es unternimmt, vom Gottesbegriff zu reden, dort kann, abgesehn von dogmengeschichtlichen und philosophischen Erörterungen, genau genommen, jetzt nur noch von Versuchen die Rede sein. Will man sagen: von Wagnissen, so ist nichts dagegen einzuwenden.

Kann die Theologie nun selbst von Hypothesen nicht ablassen, so mag eine Beruhigung darin liegen, wenn dieselben auf gutem alten Grunde fußen, oder wenn sie, wie es hier der Fall ist, nur dem Bekenntniß der Kirche dienen wollen. Denn der Verfasser lebt nun seit lange der Ueberzeugung, daß das, was das alte Concordienbuch auf Grund der alten Bekenntnisse gab, Ausdruck der tiefsten und höchsten Erfahrung ist, welche die Christenheit auf Erden überhaupt gemacht hat.

Er schickt dies gern voraus und zwar in einer gewissen Gutmüthigkeit. Denn mancher geneigte Leser wird, wenn er bis hierher las, das Buch vielleicht still zur Seite legen, und damit abthun.

Abgesehn hiervon ist die Arbeit, wenn wir beachten, daß die heutige Strömung unter uns mit den an sich erwünschten historischen Untersuchungen die speculative Theologie längst zur Seite drängte, eine Art Herbstzeitlose am Ende des Jahrhunderts. — Man muß es dem Verfasser eben zu gut halten, daß er einst in seiner Jugend in Wien mit Anton Günther umging, und dann mit Dorner noch kurz vor dessen Tode über den Gottesbegriff in Berlin reden konnte.

Es ist keine Dogmatik, die er hier gibt. Aus dem Glaubensbewußtsein wird hier auch nichts entfaltet. Diesem neuern Verlangen tritt er mit dem Bekenntniß absoluter Ohnmacht entgegen. Und da hier keine Dogmatik, sondern oft nur ein Querdurchschnitt gegeben ist, so blieben viele Fragen, welche die Dogmatik zu stellen hat, unerledigt, oder sie werden nur gestreift, während Versuche auf Grund von Schriftgedanken mit der Anheimgabe an die Dogmatik hier dargeboten werden, ob sie dieselben benutzen könne. Das Thema ist interconfessionell. Auf dem Boden der Bekenntnisse der ökumenischen Kirche hatte Verf. also einschlagende Arbeiten ohne Unterschied des Sonderbekenntnisses zu berücksichtigen. Er darf wiederholen, was er vor fünfundzwanzig Jahren im Vorwort zur „Realpräsenz" sagte: „Je fester wir im Besondern gründen, desto weiter wird das Auge für das Ganze erschlossen." Und im Uebrigen wünscht Verf. nur auszuführen, was er in „Gesch. der evangelischen Kirche in Deutschland" einst als für die Zukunft unserer Dogmatik beherzigenswerth bezeichnete. Er meinte auch dort, daß „die Substruction an sich feststehender Dogmen tiefer und umfänglicher zu legen" sein möge. Und er glaubte, hinzusetzen zu dürfen, man könne mit weiterer Begründung des Gottesbegriffs „dem leisen oder lauten Pantheismus entgehen, den fast die ganze Dogmatik in diesem Jahrhundert zeigt."

Es ist etwas näher darauf einzugehen.

Die alte Wahrheit kann in neuer Form zu geben versucht werden. Das ist nöthig und möglich. Es ist nöthig, denn die Scholastik muß abgelehnt werden, welche mit aristotelisch-thomistischen Kategorien das Dogma beengte und oft zur Erstarrung brachte. Diese Kategorien sind wieder aufgelebt. Der Thomismus ist in einem Theil der Kirche zur Normalphilosophie erhoben worden. Das Dogma aus diesen Begriffen von Stoff und Form, aus diesen Denkgesetzen zu schälen, ist ein wesentlicher Theil der Aufgabe. Damit wendet sich die Arbeit in erster Linie gegen die Theologie der Thomisten.

Es war im Anfang unsers Jahrhunderts, als 1816 Professor Mastrofini an der Sapienzia zu Rom seine Metaphysica sublimior de Deo Trino et Uno veröffentlichte. Die Arbeiten haben seitdem nicht geruht. Aber sie gehören deutlicher dem Neuthomismus an. Und dieses grade jetzt. Franz Egger, Rector

des Clerical-Seminars in Brixen, schließt sich mit seinem Enchirid. theol. dogm. generalis Brixen 1895 hauptsächlich an Franzelin und Kleutgen. Der Nichtachtung der Scholastik, namentlich des Thomas, schreibt er die Irrthümer der Lammenais, Bautain, Gioberti, Hermes und Günther zu. Gutberlet kennt darum Gott nur als „physisch wie metaphysisch einfach, absolut unveränderlich, actus purissimus." Und doch kann E. L. Fischer in seinem „Triumph der christlichen Philosophie" Mainz 1900 sagen: „Die Thomistische Speculation hat ihre Gestalt und Richtung zum nicht geringen Theile durch den Gegensatz zu den damals herrschenden Irrthümern erhalten. Die viel tiefere und allseitigere Forschung unserer modernen Gegner verlangt eine ganz veränderte Gestaltung und Behandlung der philos. Probleme." Wie Monsignore Fischer dieses Ernst sein wird, so wird er auch heilsam, hoffen wir, in dieser Richtung wirken. Dies ist freilich jetzt schwieriger. Es war aber erfreulich, daß neulich Schanz zeigte, wie Kuhn „den Sturz der Herrschaft des Aristoteles im Interesse der Wissenschaft gefordert." Theol. Quartalschr. 1900 S. 346 ff.

Diese Gebundenheit in Aristotelik, sichtbar in den dogmatischen Definitionen, ist der Theologie der Protestanten gleichfalls hinsichtlich unsers Thema's zum Vorwurf zu machen.

Luther hat der eigentlichen Darstellung des Gottesbegriffs niemals seine Arbeit gewidmet. Und Kübel meinte nicht mit Unrecht, „daß mit der unveränderten Uebernahme und Weiterentwicklung der orientalischen Trinitätslehre und Christologie die ev. Kirche einen Fortschritt nicht gemacht" habe. Bezüglich des Gottesbegriffs selbst lassen wir dies gelten. Es ist richtig, was Kaftan in seiner Dogmatik 1897 über die Herübernahme des Wortlauts vorreformatorischer Dogmen sagte, wenn auch wohl zu weitgehend. Für den Gottesbegriff ist's zutreffend. Die Kirchenlehre — sagte Thomasius — hat kein Dogma über den Begriff Gottes aufgestellt, wohl aber zeigt sie eine Reihe von Versuchen, einen solchen zu gewinnen." Christi Pers. u. W. 1566 I S. 15. Er setzt dann hinzu: „Die protestantische Dogmatik hatte anfangs die speculative Gotteslehre ganz auf die Seite geschoben, weil sie unter den Händen der Scholastik zu abstract geworden." S. 31. Da haben wir's. Und so konnte der jüngere Fichte wohl mit Recht sagen: „Die wissenschaftliche Theologie unserer Zeit hat noch nicht

sich entschließen können, mit klarer Entschiedenheit einem realistischen Begriffe der Gottheit sich zuzuwenden."

Das gibt aber auch v. Frank zu, wenn er bei Mel. und selbst bei Calov einen gewissen Rationalismus im Gottesbegriff findet, indem man ihn nach Aristoteles forme, und nicht zwischen christlichem und heidnischen Ethos hier schon unterscheide. (N. kirchl. Ztschr. 1893, S. 522 ff.).

So liegen die Dinge. Wenn aber Kähler die Trinitätslehre von der Gotteslehre trennte und in den zweiten Theil seiner Arbeit brachte, so wird ihm das Bedenkliche dieser Trennung nicht verborgen geblieben sein. Es liegt darin, daß eine immanente ontologische Trinität der Offenbarungstrinität gegenüber nun als völlig unwesentlich erscheint. Die simultane Manifestation ad intra muß mit der successiven ad extra zusammengefaßt, und durch dieselbe erläutert werden, die immanenten durch die transeunten Relationen.

Wir sagten, alte Wahrheit in zum Theil neuer Form zu geben, sei nöthig. So ist's. Denn wie gegen den Thomismus, so haben wir uns gegen den Pantheismus zu wenden.

„Der Pantheismus ist die verborgene Religion Deutschlands." Dies Wort hält v. Hartmann in seiner „Selbstzersetzung des Christenthums" der Theologie des evangelischen Deutschland entgegen. Mit Recht. Die Deutschen sind eben ächte Arier.

Wir stehen am Schluß des Jahrhunderts. Und überblicken wir, was innerhalb desselben die evangelische Dogmatik für die höchsten Probleme der speculativen Theologie des positiven Christenthums leistete, so müssen wir v. Hartmann beistimmen. Bei aller Bewunderung ihrer Arbeiten müssen wir doch Eins gestehen. Sie ist mit dem Beginn unsers Jahrhunderts, von den großen philosophischen Systemen der Schelling und Hegel bezwungen, und hat nun mit nur wenigen Ausnahmen in dieser Hinsicht ihre Dogmatik auf geneigte Fläche gestellt.

Denn auch dort, wo man in nicht genug anzuerkennender Weise über die Fragen des Heils und dessen Aneignung, sowie über die praktische Bethätigung im öffentlichen und privaten Leben handelte, hat man, wenn gezwungen, auf die ewigen und transcendenten Gründe zurückzugreifen, nur zu oft auch brüchigen Grund darum gebaut. Die Wurzel der dogmatischen Entfaltungen, der

Gottesbegriff, war krank, und die pantheistische Krankheit theilte sich dem Blättergetriebe mit. Dies wird sich im Verlauf unserer Erörterungen genügend zeigen. War doch grade durch Schleiermacher der Pantheismus in die Dogmatik geführt. Mit dem Pantheismuus hängt dann immer der Spiritualismus zusammen, dem das concrete Ding als Realität verschwindet.

Also gegen Thomismus und Pantheismus negativ. Wie werden wir aber uns positiv zu stellen haben?

Dem Thomismus, der mit seinem abstracten Sein als Kategorie für das Göttliche dieses zu einer starren Monas zum ens simplicissimum macht, werden wir eine andere Auffassung von göttlichen Wesen entgegenzustellen haben, eine solche wie ein gesunder Realismus auf Grund der Schrift sie ermöglicht. Denn um nur eins zu erwähnen, es ist doch seltsam, daß die Dogmatik mit Schriftauslagen wie denen von der „Herrlichkeit Gottes" kaum etwas anzufangen weiß, wie grade ein Philosoph, Weisse, dies bemerkte.

Wie sehr wir übrigens auch hier auf Vorarbeiten fußen können, wird sich auch im dritten Theil dieser Arbeit, dem „zur Begründung" zeigen. Erwähnen wir hier nur, wie Arthur Drews neulich „die Bedeutung Schellings für unsere Zeit" zeigte. Preuß. Jahrb. 1898. Denn grade Schelling verdanken wir die eingehendste Begründung der Kategorie, von welcher, wie sich zeigen wird, wir ausgehen werden. Und hier können wir nur E. v. Hartmann loben, der in seinem „Schellings Philos. System" 1897 findet, „daß grade für den gegenwärtigen Zeitpunkt eine Orientirung über Schelling dem dringendsten Bedürfniß entspricht."

Doch genug. Weil dem Pantheismus, so tritt die Arbeit auch allen jenen Speculationen entgegen, welche die alttestamentlichen Chochma-Personificationen dazu aufnehmen und verwenden, um ähnlich der Gnosis und in Verwendung Böhme-Baaderscher Theosophie den Uebergang aus dem Absoluten zur Welt hin zu gewinnen. In dieser Beziehung hat selbst auch Martensen des Guten zu viel gethan. Dies geschieht auch dort, wo man von einer „ewigen Menschheit Christi" spricht. Hier wie der Theosophie und Gnosis gegenüber bedarf es immer einer gewissen vorsichtig nüchternen Trockenheit. Darum befinden wir uns, was die abentheuerliche neuplatonische Selbsterzeugung Gottes betrifft, dieser zur causa sui gemacht, mit Müller und Chr. Pesch auf einem Boden.

Weil dem Spiritualismus, so tritt wie schon angedeutet, die Arbeit der auffallenden Vernachlässigung jener Andeutungen entgegen, welche die h. Schrift ganz offenbar für einen concreten Gottesbegriff uns gibt, indem sie von der „Herrlichkeit" redete. Wir behaupten, daß unsere Dogmatik hier nachzuholen hat. Und wir weisen nach, daß vernachlässigte Vorarbeiten hierzu in der neuern Theologie auch reichlich liegen, welche gewissermaßen der Zusammenfassung nur warten.

Die Philosophie, grade die Identitätsphilosophie war's, welche am Anfang des Jahrhunderts die rationalistische Starre bezügl. des Gottesbegriffs durch die Aufnahme des Gedankens trinitarer Bewegung löste. So kam es, daß hier reichlich auf Philosophie einzugehen war. Sie hat Dinge gesagt, welche von unserer Dogmatik noch nicht beherzigt sind. Wir denken an Fichte II, an Trendelenburg, Fr. Paulsen, Rabius, Rehmke u. s. w.

Insofern dürften auch Diejenigen, welche mit dem Verfasser unzufrieden sind, doch vielleicht in der vorliegenden Arbeit selbst einen kleinen Ersatz haben, indem sie in ihr eine Recapitulation der wissenschaftlichen Strebungen namentlich des nun verflossenen Jahrhunderts, einen Rückblick auf die Gedankenbewegungen innerhalb der Gebiete der Theologie und Philosophie in Deutschland finden. Dieses selbstverständlich soweit die Ziele der vorliegenden Erörterungen es forderten. Aber sie forderten eine Ausschau, aus welcher sich ergeben wird, daß ein breites Material in den Arbeiten des Jahrhunderts vorliegt. Auf diesem Material fußend haben wir nur die Consequenzen für den Gottesbegriff zu ziehen, indem wir nur anregen möchten.

Ein französischer Gelehrter, Thoma, sagt: „Das Dogma der Trinität hat wegen seiner Majestät und Fruchtbarkeit die Blicke der neuern Philosophen auf sich gezogen. Sie begriffen, daß in ihm das Gesetz alles Lebens enthalten sei." — Nähme man hinzu was J. Köstlin R. E. 1899 Art. „Gott" S. 799 über die Zuhülfenahme von Analogien bemerkt, so hätte man unsern Standpunkt.

Und so würde diese Arbeit auch vor den Augen solcher Anhänger des Neu-Kantinismus nicht so ganz verwerflich erscheinen, welche jene Arbeiten nicht übergehen, die uns zeigen, daß auch Kant schließlich der dynamischen Theorie sich suchend näherte.

Denn damit kommen wir eben zu dem hier verwendeten Begriff, der Kategorie: Leben.

Noch möchte ich auf die Klage erwidern, als hätte ich in der kleinen Schrift: Altiora quaero die specielle Identität unsers jetzigen Leibes mit dem der Auferstehung nicht aufrecht erhalten wollen. Das ist ein Irrthum, den das Ganze schon widerlegte. Dennoch gestehe ich, am betr. Ort zu diesem Irrthum Anlaß gegeben zu haben, und bedaure das.

Ein Diener der Kirche, der ein Thema auf Grund der Schrift und des Bekenntnisses variiren will, wie dies auch in der vorliegenden Arbeit geschieht, muß auch wünschen, daß alles Eigne zerstäube, wenn es nachgewiesenermaßen jenem Grunde wesentlich entfiel, also ihm widersprach. Unsere kleine Gelehrsamkeit kann uns insoweit nur werthvoll sein, als wir damit wirklich dienen können.

Auch hier wieder ist es der Grund der „einigenden Mitte" der christlichen Confessionen, auf welchem fußend wir Umschau in die Weite hielten. Möchte sie dienen können!

Düsseldorf, 13. Sept. 1900.

Der Verfasser.

Man lese:

S. 73: Porretanus.
„ 97: Buxtorf.
„ 121: Nettesheim.
„ 234: statt Rehmke: Reinke.

Inhalt.

Zur Orientirung. (Einleitung.)

Erster Abschnitt: Geschichtlicher Ueberblick.
Erstes Kapitel: Philosophische Irrrungen.
Der Gang der Philosophie. Herakleitos. Platonismus. Aristoteles. Carteſius. Von Spinoza zu Schelling. E. v. Hartmann. Der Pantheismus . . . . . S. 2—10
Zweites Kapitel: Theologische Verirrungen.
Origenes. Alexandriner und Gnosis. Der Areopagit. Thomas und evangel. Dogmatik. Von Schleiermacher bis Pfleiderer . . . . . S. 10—18
Zweiter Abschnitt: Logische Untersuchung.
Erstes Kapitel: Vorstellung und Begriff.
Kant. Volkelt. Die unmittelbare Erkenntniß. Das Gefühl. Wundt. Induction und Deduction Fr. Harms. Die Phantasie . . . . . S. 19—22
Zweites Kapitel: Erkenntnißorgan und Kategorie.
Doppelbewußtsein. Fortlage. H. Fichte. Unbew. Plastik. Der Glaube. George. Fr. Paulsen. Die maßgebende Kategorie. Statt „Sein“: „Leben“. A. Drews . . S. 22—27
Dritter Abschnitt: Theoretische Grundlegung.
Erstes Kapitel: Leben als Geheimniß.
Theorie des Lebens. Schriftbeweis. Unauflösliches und auflösliches, ewiges und zeitliches Leben . . . . . S. 27—33
Zweites Kapitel: Leben als Bewegung.
Form des Lebens. Drummond. Erscheinungsgesetz. Göthe. Das Leben als Vieles. Entfaltung und Selbstvermittlungsproceß. Chr. Fr. Krause. Schelling. Der Kreislauf . . . . . S. 33—38
Drittes Kapitel: Leben als Gestaltung.
Dreiheit der Momente. Leben ist Circularbewegung. Leben als Kreis. Als Vermittlungs- und Selbstbegründungsprozeß. Die Functionen. Leben gleich Leiben gleich Raum . . . . . S. 38—46
Bemerkungen: Sprachliches. Grimm. Böttcher und Delitzsch. Zahl des Lebens. Fr. v. Meyer. Fr. v. Schlegel.

Der Gottesbegriff.

Erster Theil.

Die immanenten Relationen.

Erster Abschnitt: Göttliches Leben und Entfaltung.

Erstes Kapitel: Scholastischer Gottesbegriff. Constructionsweise.
Göttliches Wesen und Eigenschaften. Anselm. Abälard. Thomas. Quenstedt. Martensen. Dorner. Philippi. Frank . . . . . S. 54—62
Bem.: Schöberlein. Thomasius. Luther. Die Redeweisen.
Zweites Kapitel: Natur- und Personleben.
Ethische Construction der Trinit. ungenügend. Der Mensch geistleiblich und Maßstab. Seine Denkweise. Philippi. Beck . . . . . S. 62—66
Bem.: Ebenbild Baier.
Drittes Kapitel: Bewußtsein und Persönlichkeit.
Bewußtsein: Cartesius. Leibniz. Persönlichkeit. Wundt. Das Ich. J. Köstlein . . . . . S. 67—71
Viertes Kapitel: Göttliches Leben als Einheit.
Gegen Thomasius. Göttliche Persönlichkeit. — Excurs: Die Eigenschaften Ewigkeit und Heiligkeit. Heiliges Wollen, Wissen, Wirken, Mächtigkeit, Wahrheit, Schönheit . . . . . S. 71—77
Fünftes Kapitel: Göttliches Leben als Dreiheit.
Nicäa. Athanasius. Gregor v. Nyssa. Die Trinität im Lehrbau. Allgem. Voraussetzungen. Logische Constructionsweise . . . . . S. 78—89
Sechstes Kapitel: Göttliches Leben und Dreiheit. Forts.
Die „ewige Menschheit". Simult. trinit. Prozeß. Das Irrationale. v. Frank. Lebensgesetz. Tonwelt. Krause. Symbolik. Analoge Constructionsweise. Frank. Stahl S. 89—96
Bem.: Oehler die Pluralform. Delitzsch. Beck. H. Schultz. Wellhausen. Gunkel. Sprachliches. Tholuk. v. Hofmann. Molitor.
Siebtes Kapitel: Göttliches Leben als Natur.
Rückblick. Das absolut Schöne. Raum und Zeit. Ausgestaltung der Naturseite der Hypostasen. Göthe . . S. 98—108
Bem.: Natur in Gott. Thomasius. Philippi. Athanasius. Gregor v. Naz. Gr. v. Nyssa. Tertull. Zöckler. Oetinger.
Zweiter Abschnitt: Göttliches Leben und Erscheinung.
Erstes Kapitel: Die innere Herrlichkeit.
Die Idealwelt. Pronoia des Vaters, Prognosis des Sohnes, Proorismos des Geistes. Schriftbeweis . . S. 112—121
Bem.: J. Böhme. Pordage. Origenes. Kosmos noetos und Martensen. Dorner.
Zweites Kapitel: Die äußere Herrlichkeit.

Schriftbeweis. Innere Bdtg. des Septenar. Siebenfache Entfaltung göttlicher Gedd. Allegorie und Tonkunst. Singer. Chr. Fr. Krause. Lotze . . . . . S. 121—128
Bem.: Clemens Al. Göthe. Agrippa v. Nettesheim.

Drittes Kapitel: Die äußere Herrlichkeit. Fortf.
Schriftbeweis. Die sieben Gestalten der Doxa. Die Drei der Fackeln, Augen und Hörner. Urphänomen des Schönen. Göthe. Morphol. . . . . S. 128—136
Bem.: Die sieben Geister. Delitzsch. Hofmann. Gregor d. G. Emblemat. Figur.

Viertes Kapitel: Das Land der Herrlichkeit.
Schriftbeweis. Naturwelt als Contraposition der Doxa. Intelligibele Welt Plotins. Das Allerheiligste . . . S. 136—144
Bem.: Gegen Keerl und Delitzsch. Philippi.

Dritter Abschnitt: Göttliches Leben und Offenbarung.

Erstes Kapitel: Pantheistischer Schöpfungsbegriff.
Täuschung bezügl. der Allgemeinbegriffe. Kritik. Der Monismus. Dorner. Liebner. Biedermann. Lipsius. Güder . . . . . S. 145—148

Zweites Kapitel: Das geschöpfliche Leben als Contraposition.
Der formale Nichtich-Gedanke im trinitaren Leben. Freiheit und Nothwendigkeit. Die reale Verwirklichung: ein Anderes. Reine Schöpfung. Kleutgen. Karl Werner. Dieringer . . . . . S. 148—152

Drittes Kapitel: Das geschöpfliche Leben auflöslich.
Stimmung des Personlebens passiv. Active Erhebung zur Selbstbestimmung ist Bindung des Löslichen. Ablösung vom Absoluten . . . . . S. 152—158

Viertes Kapitel: Geisterwelten.
Schriftbeweis. Die Geister als Verstand und Wille. Bez. zur Natur. Körperlichkeit als Potenz. Monotonie der Haltung . . . . . S. 158—167
Bem.: Engelschöpfung. Basilius. Greg. v. Naz. J. v. Dam. Art der Engel. Quenstedt. Joh. Arnd Philippi. Delitzsch. H. A W. Meyer.

Fünftes Kapitel. Naturwelten.
Schriftbeweis. Die Contraposition. Die Welt des Empfindens. Was kein Auge gesehn hat. Gesicht und Gehör. Rudimentäre Organe . . . . . S. 167—173

Sechstes Kapitel: Ort der Engel.
Das scholastische Weltbild. Durchbrechung desselben. Zwischenraum und leerer Raum. Allgemeines . . . S. 173—180
Bem.: Scholastik. Chemnitz. Hegel. Hengstenberg. J. E. Lange. Kurtz. Ebrard. Keerl.

Siebtes Kapitel: Der Ort Gottes.
Räumliche Conſtellation der Welten. Mechaniſcher und dynamiſcher Raum. A. Drews. Das „Sein" vom „Leben" umgrenzt. Leib und Seele. — Excurs: Die Eigenſch. Unendlichkeit. Unermeßlichkeit. Allgegenw. Allwiſſenheit. Ewigkeit . . . . . S. 180—189
Bem.: Hermas. Von Hilarius bis Alvarus v. Cordova u. N. v. Cuſa. Dieringer.

Zweiter Theil.

Die transeunten Relationen.

Erſter Abſchnitt: Werk des Vaters.

Erſtes Kapitel: Der Weltbegriff.
Von Irenäus bis Thomas. Der Kosmos. Göttl. Eigenſch. Erhaltung, Regierung, Gerechtigkeit, Liebe und Zorn. Siebenzahl . . . . . S. 195—200

Zweites Kapitel: Die Finſterwelt.
Entzündung in der Geiſterwelt. Ablöſung, Auflöſung, Abſturz. Die Behauſung. Kosmokrator. Das poſitiv Böſe . . . . . S. 200—206
Bem.: Delitzſch, Kurtz, Keil, Luthardt, Väter der Scholaſtik.

Drittes Kapitel: Die chaotiſche Welt.
Theorie der Materie. Strümpel. Trendelenburg. Fechner. Wundt. Paralyſe der Naturwelt. Verhüllung u. Decompoſition. Leibniz . . . . . S. 206—214
Bem.: Dillmann. Delitzſch. Gunkel. Weiſſe, Kurtz und Keerl. A. Wagner. Rudelbach.

Viertes Kapitel: Die Materialwelt.
Die Katabole. Die Antinomie der Kräfte. Emporführung aus der chemiſchen Spannung zum Organismus. Nicht Böſes in Natur und Materie. . . . . S. 214—220
Bem.: Weſen der Natur. Leibniz. Herbart. Wundt.

Fünftes Kapitel: Die Schöpfung des Menſchen.
Die Emporführung in Stufen. Spiegelung der Sieben der transparenten Herrlichkeit. Göttliche That und Weltprozeß. Der Menſch. Syntheſe . . . . . S. 220—226

Sechſtes Kapitel: Die Bedeutung des Menſchen.
Faktoren des Weſens des Menſchen. Die Ebenbildlichkeit, phyſiſch und ethiſch. Ziel des Menſchen. . . S. 226—234
Bem.: Dualismus und Ant. Günther. Max Müller. Delitzſch. B. Weiß. Wundt. Reinke. Rehmke. Fechner.

Siebtes Kapitel: Der Fall des Menſchen.
Der Mikrokosmos. Schelling. Steffens. Fr. v. Schlegel.

Phil. Nicolai. Philippi. Die verborgene Seinsweise.
Der Absturz. Verlust des Bildes. . . . . S. 234—240
Bem.: Das Böse. Daub. Imperium in naturam. Baier. Hollaz. Quenst.

Zweiter Abschnitt: Werk des Sohnes.

Erstes Kapitel: Pädagogie im Völkerleben.
Weisheit. Stoa. Septenar und Geschichtsperioden. Die Chochma. Irenäus und der Logos. Orosius. Theogonische Mächte. . . . . S. 242—247

Zweites Kapitel: Die Heiden.
Absturz und Senkung. Die große Paralyse. „Glänzende Laster." Morgen- und Abendland. Mysterien. Opfer.
E. v. Lasaulx. Th. Zahn. Die Stoa. Aratos. . . S. 247—256
Bem.: Gratia praeveniens. Hollaz. Quenstedt. Neuere.

Drittes Kapitel: Die Juden.
Das Völker-Archiv. Urkunden. Jehova und Elohim. Einsenkungen. Mal'ach. Die siebzig Völker. Prophetie und Vision. . . . . S. 257—263
Bem.: Der Mal'ach. Die alte Theologie. Israel. Lundius. Wellhausen. Gesenius. A. Köhler.

Viertes Kapitel: Der Logos.
Prognose und Pädagogie. Naturen-Einheit. Bewußtseinsformen. Der Menschensohn. Absolute Incarnation.
Kenose. Wunder der menschl. Natur. Opfer . . . S. 264—273
Bem.: Martensen. Thomasius. Dorner. Die wirkliche Entäußerung. Von Olshausen bis Luthardt.

Dritter Abschnitt: Werk des Geistes.

Erstes Kapitel: Zeugung der Kirche.
Das Filioque. Arbeit des h. Geistes. Aufbau. Symbolik des Baues. Hellenisirung. Romanismus. Die Kunst. Das Volk Gottes . . . . . S. 276—283

Zweites Kapitel: Bezeugung der Kirche.
Das Volksthum. Volk Gottes. Schriftthum. Eingebung. Lehrtypen. Das irdische Gewand. Organische Einheit. Der Kanon . . . . . S. 283—292

Drittes Kapitel: Entfaltung der Kirche.
Paulus als Typus. Antik-gesetzliche Formung. Morgenländischer Einfluß. Abendländisch-mystische Formung.
Vielheit in Einheit als Werk des Geistes. . . . . S. 292—298
Bem.: Stengel. Burkhardt. v. Dobschütz.

Viertes Kapitel: Erbauung der Kirche.
Pessimismus. Heilsordnung. Berufung. Erleuchtung. Taufe und Kinderglaube. Abendmahl. Heiligung.
Inneres Leben. Ethischer Realismus. Die neue Ktisis S. 298—304

Fünftes Kapitel: Sichtung der Kirche.
Leitung durch Leiden. Die Verfolgung. Die Höhe im Aufbau der Weltgeschichte. Augustin. Die heiligen Seelen rufen. Luther. Görres. Die Kirche in der Wüste. . . . . S. 305—309

Sechstes Kapitel: Geburt der Kirche.
Sichtbare Kirche und geheime Frucht. Palingenesie und Anakephaläose. Sohn und Geist dem Ternar „unterthan." Ueberantwortung des Reichs. Keine Subordination. . . . . S. 309—314

Siebtes Kapitel: Gott Alles in Allem.
Ablauf der Erdgeschichte Der Sohn überantwortet dem Vater das Reich. Das Unterthansein des Sohnes und Geistes. Die Durchwohnung. Der Ort der Erde. S. 314—323

Zur Begründung. (Anhang.)

Erster Abschnitt: Alte Kirche.

Erstes Kapitel: Griechische Väter.
Gregor v. Naz. Basilius Gregor v. Nyssa. Cyrill. Der Areopagit. Nicolaus v. Methone. . . . . S. 326—329

Zweites Kapitel: Lateinische Väter.
Irenäus. Tertullian. Hilarius. Augustin . . . . S. 329—332

Zweiter Abschnitt: Mittelalter.

Erstes Kapitel: Realisten.
Guitmund von Aversa. Gerhoh und Arno von Reichersberg. Honorius v. Autun . . . . . S. 333—336

Zweites Kapitel: Scholastiker
Realism. u Nomin. Hugo. Wilh. v Auvergne. Albert d. G. Duns. Eckart. . . . . S. 339—341

Dritter Abschnitt: Neuzeit

Erstes Kapitel: Theosophie Platonism. u. Renaissance.
Paracelsus. Baader. Jak. Böhme. . . . . S. 342—345

Zweites Kapitel: Theologie.
Luther. Arnd. Oetinger. Daub. Rothe Ehrenfeuchter. Hamberger. Schöberlein. Burger. M. Hahn. Beck. Dorner. Liebner. Delitzsch. Philippi. Thomasius. Zöckler. A. Günther. Sengler. Karl Werner. Schanz. S. 345—352

Drittes Kapitel: Philosophie.
Schelling. Steffens. Baader. O. v. Schaden. Molitor. Erdmann. Die Schule Herbarts. Anton Günther. Baltzer: Der Kreis um Fichte II. A. Trendelenburg. Zöllner. Rabus. Reinke . . . . . S. 352—362

Anhang. . . . . Ein Copenhagener Brief. S. 362.

Zur Orientirung.

Das Folgende soll geschichtlich Heerschau halten. Es soll auf die Felder der Philosophie wie der Theologie in bestimmter Absicht blicken. Es muß sich herausstellen, wo auf jenem Gebiet die Fehler liegen, und wo sie auf diesem Verschiebungen und Irrungen veranlaßten. Dies negative ablehnende Verfahren muß die offene Stelle zeigen, in welche die vorliegende Arbeit tritt. Es hat also deren Berechtigung darzuthun.

Zu diesem Zweck der erste Abschnitt, den wir geschichtlicher Orientirung einräumen mußten. Der zweite gehört der logischen Untersuchung. Er begründet die spekulative Stellung, welche von uns eingenommen wird. Er zeigt auch unsere Berührungen mit der Philosophie der Zeitgenossen. Er zeigt, inwieweit unsere Arbeit in derjenigen unserer wissenschaftlichen Umgebung, und nicht isolirt steht.

Ein dritter Abschnitt endlich wird den eignen Grundgedanken geben. Er legt somit theoretisch den Grund. Man könnte sagen, er lege das gestaltende Prinzip in den Grund, den Gedanken, welcher Maßstab und zugleich treibende Kraft für den Aufbau ist.

Erster Abschnitt.

Es möge nicht auffallen, wenn wir für die geschichtliche Umschau, welche dieser Abschnitt bringt, etwas sehr weit ausholend erscheinen. Wir haben in diesem Jahrhundert für Geschichte der Wissenschaften doch Einiges hinzugelernt. Und dieses kommt uns zu Statten, wenn wir philosophische und theologische Irrungen zeigen wollen. Es kommt uns doppelt zu Statten, da wir in den folgenden zwei Kapiteln wesentlich vom Pantheismus zu reden haben werden. Wir müssen wissen, woher er kommt. Und reden wir von Aristoteles, so müssen wir wissen, was er wirkt.

Erstes Kapitel.

Es giebt im Bogen von der Krimm bis Sicilien Eilande genug im Mittelmeer, auf denen nach einander die Kulturen der alten Völker sich ablagerten. Blicken wir nur auf Sicilien selbst. Auf tiefster Schicht im Boden findet der Alterthumsforscher ägyptische Reste. Darüber lagern phönikische und punische. Es folgen griechische. Dann erscheinen höher hinauf römische Münzen und Mosaiken. Es folgen die Reste byzantinischer auch saracenisch-arabischer Herrschaft. Dann kommen die Normanen-Bauten. Und endlich finden wir die Denkmäler der Deutschen der Hohenstaufen-Zeit.

Ebenso der Gang der Philosophie im Abendland. Nicht von Entwicklung kann die Rede sein, nur von einer Reihe von Lehraufstellungen, von denen die größeren auf ihre Vorgänger oft wenig Rücksicht nehmen. Sie siedeln sich gern auf von der Zeit wie von Flugsand überdecktem Bauschutt eigenartig an. Allerdings nicht, ohne einige Reste, welche man aus dem Schutt gräbt oder auf der Fläche findet, für den eigenen Bau zu verwenden, wenn nicht unbewußt Gedanken fortzündeten.

Immer war mythologische Kosmogonie als erster roher Umriß einheitlicher Weltvorstellung „die keimhafte Urform" der Wissenschaften. Eine nach der andern steigt aus ihr hervor. So auch die Philosophie.

Wie in den Alterthümern von Mykene die asiatischen Elemente, so gewahren wir sie in altgriechischen Werken. In Hesiod's Theogonie finden wir wieder, sagt schon Otfried Müller, was das alte Indien dachte, was das Morgenland in den Veden und in Zendavesta niederlegte.

Immer deutlicher dringt morgenländische Weltanschauung ein. So klingt sie bei Herakleit wieder. Denn gerade zu seiner Zeit blühen die Gemeinden buddhistischer Bettelmönche und Weisen in Indien. Der große Buddha spricht: „Alle Körperlichkeit ist nicht mein, bin nicht ich, ist nicht mein Selbst. Wer es also ansieht als Jünger, wendet sich ab von der Körperlichkeit, wendet sich ab von Empfindung und Vorstellung, von Gestaltung und Erkennen. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begehren, durch das Aufhören des Begehrens gewinnt er die Erlösung."[1]) Denn die Materie ist das leidenreiche Thun, welches den reinen Krystall der Seele färbt, der Körper ist das Leiden.

So in Folge des Systems. Denn die Vedanta-Philosophie nimmt Gott nicht blos als Urheber der Welt. „Gott ist auch der Stoff, aus dem sie gemacht ist." — Wie aber kann aus dem bewußten Gott die bewußtlose Natur hervorgehen? Nichts einfacher als dies. Die Haare und Nägel des Thieres sind völlig ohne Empfindung, und wachsen doch aus einem Wesen, welches Empfindung hat. Darnach ist, sagt Baumann mit Recht, bei den Indern „alle Vielheit und Körperlichkeit eine Täuschung, es gibt in Wahrheit nur ein Sein, die höchste Seele, eine unterschiedlose Wesenheit."[2]) Das Körperliche also ist werthlos. Es ist zu beseitigen.

Merken wir uns dieses. Denn wir werden immer wieder, auch im philosophischen Denken unserer Zeit, diese Anschauung abgeschattet finden.

Die griechische Philosophie war hierfür empfänglich. Sie mußte, wie das Denken jedes Volkes im Niedergang von der erdschweren Realistik und Phantastik, von Physiologie ausgehen. Denn die Traumbefangenheit, in welcher jedes Seelenleben zuerst

sich bewegt, wird an das Sichtbare und Tastbare ringsum sich gewiesen finden. Dieses als solches, und seiner unmittelbaren Erscheinung entsprechend, wird sich phantastisch in das Denken so zu sagen hineinranken. Und diesem wird es in übermächtiger Wucht Maßstab für die Denkweise sein.

Die kleinasiatischen Städte waren Vermittlerinnen. Von hier aus lagerte es sich in Attika an. Auch das, was man zutreffend Offenbarungsphilosophie genannt hat.

Es ist ein eigenthümlich Reizvolles in diesem Platonismus. Aus tiefem Hintergrund tritt er hervor, „wie ein lang verhaltenes Geheimniß."[3] Er brachte einen wundersamen Realismus. Er hatte ein Ganzes als Idee, aus dem die Einzeldinge sich entwickeln. Immer bleiben sie vom Ganzen getragen. Damit war ein lebendiges Ineinander der Dinge gegeben, ein sympathischer Zusammenhang aller in Wirkung und Gegenwirkung. Statt des todten Nebeneinander war das Eine vor den Vielen, die es in sich schloß und trug. Und dieser Pantheismus der Voraussetzung, diese Bilder des höchsten im Niedrigsten, diese Abschattung des höchsten in tausendfacher Strahlenbrechung bis zur tiefsten Verworrenheit des Materiellen hinab, es schuf ein großes lebendiges Universum, getragen von Ideen. Dieser Platonismus ist „der Brennpunkt, in dem die alte Philosophie sich sammelt." Er ist das Becken, in welches die Arbeiten abendländischer philosophischer Schulen sich stürzen, um, mit orientalischen, also auch kabbalistischen Zuflüssen ferner gemischt, auf Arbeit und Wissen zu verzichten und auf Offenbarung und Erleuchtung durch das jenseitige qualitätslose Eine, das Unfaßbare zu warten. So erklärt sich uns die Betonung von Divination und Schauen in Ekstase, die wir mit der platonischen Idee des Mikrokosmos, als dessen wesentlichste Thätigkeiten nun gegeben sehen. Bei Philo und im Neuplatonismus wird in die griechische Philophie der Gedanke der Offenbarung noch deutlicher getragen. Und dies ist allerdings eine Neuerung „von weltgeschichtlicher Bedeutung."[4]

Und die Erbschaft, welche Plato unserm Denken überläßt? Die Vernunft — im Gegensatz zu Verstand — erkennt herniedersteigend und analysirend das Besondere in dem Allgemeinen, und wiederum aufsteigend und synthethisirend das Allgemeine in dem Besonderen. Und dies Besondere ist als Geschöpfliches nichts für sich. Die Welt überhaupt ist Schatten, ist Erscheinung. Sie ist nicht Wirk-

lichkeit. Die Erbschaft, welche Plato hinterläßt, heißt Pantheismus. Die Leiber sind Kerker der Seelen. Die Erbschaft heißt Askese, und als Lehrbegriff: Spiritualismus.

Und erwähnen wir noch dies. Bei Philo treten dann platonisch-pythagoräische und stoische Vorstellungen in Verbindung mit den morgenländischen Anschauungen. Plato's Aussagen über die Ideen, und die stoischen durch die Welt sich verbreitenden Ausflüsse Gottes, sie geben zusammen Philo's Kräfte, welche sowohl göttliche Eigenschaften und Gedanken, als auch Diener, Gesandte und Engel sind. Diese Dynameis alle fassen sich dann in Philo's Logos zusammen. Absichtlich schweifen wir hier ab.

Was sich einem Plato unmittelbar als harmonisches, göttliches Leben ergab, das, woraus er dann absteigend in die Besonderung desselben, in die Schöpfung eintrat, das gewinnt Aristoteles, indem er nüchtern aus dieser heraus zusammensetzend aufsteigt. Er gewinnt so ein göttliches Wesen, welches aller wirklichen Bestimmtheiten ledig ist. Denn der Begriff desselben wird nur auf dem Wege der Verneinungen hergestellt. Wir sehen hier schon die Unterlagen, welche im Mittelalter für den Gottesbegriff von Bedeutung sind.

Für Aristoteles ist Gott das Unbewegliche, welches Alles bewegt, ohne von einem Etwas bewegt zu werden. Dieser reine, thätige Verstand, welcher das Letzte und Höchste ist, dieser Begriff des völlig Einfachen wird so bestimmend für die christliche Theologie des Mittelalters, wie die Art, in welcher das Ding aus Materie und Form zusammengesetzt ist.

Die Erbschaft dieser Philosophie ist der völlige Spiritualismus bezüglich der Auffassung des göttlichen Wesens. Und dazu kommt nun noch ein Dualismus eigenthümlicher Art. Immer spielt er mit. Denn Aristoteles macht es seinem Lehrer einmal zum Vorwurf. Plato, meinte er, lasse die von allem Stoff getrennten Ideen in jenseitiger Form. Aristoteles erkennt also diesen Dualismus. Aber er selbst ist darin gebannt. Auch ihm ist die bloße Form: Ousie. Und sie wird nun ganz mechanisch mit dem Stoff verbunden. Dies ist der Dualismus der erscheinenden Dinge.

Denn die Materie — wir ziehen vor zu sagen: der Stoff — ist, wiederholen wir — dieser aristotelischen Philosophie das lediglich Gestaltlose. Er ist auch das durchaus Leidende. Er hat keine innere

Kraft zu irgend welcher eigenen Formung aus sich. Er besitzt also nichts von Lebenskraft. Es wird auch Lebenskraft nicht etwa hinzugebracht, um diesen Stoff zu formen. Nur die „Form" wird hinzugebracht. Der Stoff für sich ist nicht nur gestaltlos, er ist auch nicht nur todtes Material. Er ist weniger, als das. Er beruht auf keiner Idee. Er ist darum das Unvernünftige. Er ist genau genommen ein Nichts. Er ist hylisch. Dieses Hylische kann also nur durch die „Form" zu einem Etwas werden. Aber was ist die Form? Nun, sie ist die in Gott als Urbild des Dinges ruhende Idee vom Dinge. Wirkliches ist sie auch nicht. Sie wird es aber insofern sie sich mit dem Stoff verbindet. Dieser wird durch diese Verbindung aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit gebracht. Form und Stoff vereint bilden nun die Substanz, die Ousie. Sie bilden den Naturkörper.

Wir waren etwas weitläufig. Blicken wir zurück. Es ist beachtenswerth, was Erdmann sagt: „Wie das ganze Alterthum, so kann Aristoteles den Dualismus nicht überwinden, weil er den Stoff aus der Gottheit ausschließt, der also, wenn auch auf die bloße Potenzialität reduzirt, ihr gegenüber stehen bleibt." Und so kann sie in der Regel auch nicht die Freiheit von der Natur gewinnen. Einen Rückfall in naturhafte Kategorien sehen wir überall dort, wo man die Natur nicht als das vom Geist Gesetzte begreift.

Aus dem großen Zusammensturz der alten Systeme, aus der trüben Fluth, in welcher Morgen- und Abendländisches wild durcheinander wogten, kamen Schriften wie die der Porphyrius und Boethius. Auf ihnen wie auf Pfeilern rettete sich aristotelisches Denken in das Abendland.

Die platonische Anschauung herrscht zeitweilig vor. So könnten wir nun am frankischen Hofe Scotus Erigena aufsuchen. Aber auch die aristotelische Scholastik verweisen wir ins folgende Kapitel.

Die neuere Philosophie pflegt man mit Cartesius beginnen zu lassen. Und da bleibt es denkwürdig, daß er, ehe er zu seinem harten Dualismus gelangt, eins eingesteht. Es ist dieses, daß, wenn man es streng mit der Definition der Substanz nehme, es überhaupt nur eine gäbe, nämlich Gott. Und es ist ebenso denkwürdig, daß sofort Clauberg in Duisburg, sein Vertheidiger, diese

Substanz aufnimmt, in ihr ruht, und sich so dem Spinozismus bedeutend nähert.

Diesen zu beschreiben, wäre überflüssig. Es ist der antike Pantheismus, naturhaftes Denken. Das Unbedingte, die eine große Substanz, hat nur Modificationen. Sie verhalten sich zum Allgemeinen wie die Besonderungen, wie auf- und niedertauchende Wellen zum Meer. Die morgenländische Anschauung ist bestimmend. Genug, wir haben den völligsten Monismus. Erdmann räth, man solle, Spinoza lesend, wo man das Wort „Gott" finde immer nur gleich „Natur" lesen. Aber schon Fr. Jacobi sagte in seinen Briefen an Mendelssohn 1785 S. 171: „Die kabbalistische Philosophie ist als Philosophie nichts anderes als unentwickelter oder neu verworrener Spinozismus."

Leibniz hatte, als er über Holland aus Paris zurückkehrte, Spinoza besucht. Dieser setzte ihm seine Lehre von der Identität Gottes und der Welt auseinander.[5]) Er hatte sich — denn der Unterricht war von Erfolg — lange im Ocean der spinozistischen absoluten Substanz gebadet. So lange, daß seine Monadenlehre die Nachwirkungen zeigt. An Spinoza stieß ihn dies damals ab, daß jener in seinem System nichts von Sünde weiß.

Uns ist für das Folgende nur wichtig, daß die Monaden und Körper also, undurchdringlich, daß Körper- und Körperwelt Schein sind. Sie sind wie der Regenbogen. Denn hier sind nur die einzelnen Tropfen wirklich, keineswegs aber die Bogenform. — Und nun nähern wir uns der Periode, die uns vollends zeigen wird, wie der Begriff eines eigenschaftslosen Gottes in der Welt sein Correlat finden, also uns in den Pantheismus fallen lassen muß.

„Der Begriff Gottes als einer besonderen Substanz ist unmöglich". So Fichte in seiner Verantwortungsschrift. Gewiß, wenn man den Begriff ganz streicht, hat man Ruhe. Es muß hier daran erinnert werden, wie der Subjectivismus der Kant und Fichte vom reinen Ich und dessen reinen Denken aus nur philosophieren zu können glaubte. „Wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu thun; wie die Dinge an sich selbst sein mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntniß und Sphäre". So Kant. Dieser Subjectivismus glaubt an ein reines Denken, an Vorstellungen, die diesem angehören. Die Leiblichkeit des Menschen kommt ihm nicht in Betracht. Dieses Denken erreicht seine Höhe

in Fichte. Wir werden mehr als einmal Anlaß haben, es zu bekämpfen. Hier war jeder Gottesbegriff verschwunden. Er hatte einem unbekannten Gott, einem dunklen Ansichsein, Platz gemacht. Dieser Begriff, weil ohne alle Merkmale, war gar kein Begriff. Hier freilich ist nichts, was in einer Welt seine Ergänzung finden, also zum Pantheismus treiben mußte. Und dies ist das Beste daran.

Die Philosophie unsers Jahrhunderts hatte sich im Anbeginn in eben diese sonnenlose Tiefe verloren. Denn „Gott Bewußtsein und Persönlichkeit zuzuschreiben, heißt, ihn zum endlichen Wesen machen." So sagte Fichte. Und Schelling, wie er damals war, behauptete, daß Gott „als substantielles und persönliches Wesen vorzustellen um nichts besser sein würde, als es in ein bloßes Abstractum zu setzen." Langsam kommt dann der Zeitraum, in welchem man Gott als den Dreieinigen mit Zuhülfenahme freilich der Welt zu verstehen sucht. Aber Gott geht dann, um als Sohn Selbstbewußtsein zu gewinnen, in die Welt ein, aus der er sich als Geist zurücknimmt. Sagen wir also nur einfach, daß Schelling wie Hegel den morgenländischen Pantheismus, wie er in einem Spinoza erschienen war, auf den Thron hoben.

„Die Natur", sagte Schelling, „soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen."

Es war ein wahrer Gewaltstreich. Zweifel waren mit einem Schlage beseitigt. Aber der scheinbare Sieg war theuer erkauft. Wir erhielten statt der Vernunft-Reflexion das Natur-Denken. Die Natur ist Alles.

Und wir erhielten die deutsche Identitäts-Philosophie. Wir haben die Verirrungen dieser Philosophie nicht zu zeichnen, in welcher der Geist, auch der absolute, an der Natur sein Außersichsein hat, um aus diesem heraus und durch dieses hindurch seiner erst bewußt zu werden, aus ihm als Geist sich zurück zu nehmen. Wir lehnen diese Irrgänge ab. Sie machten die Zeitgenossen schwindeln.

Das Verdienst gebührt dieser Philosophie, gebührt auch Hegel unbestritten, das Denken der Theologen wieder auf die Trinität neu gerichtet zu haben. Es gebührt nicht Schleiermacher, der vielmehr durch seinen spinozistischen Substanzbegriff irre geleitet

hat, wie H. Schmidt in seinem Art. R. E. dies gleichfalls gut betonte.

Wir kennen außer der Schule Herbart's, die wir hier schon erwähnten, nur noch einen Philosophen, welcher dem Pantheismus klar und entschieden entgegentritt. Wir denken an Anton Günther in Wien. Wir werden erst am Schluß unserer Arbeit, in „Zur Orientirung" darauf eingehen.

Beide Schulen indeß waren nicht von durchschlagendem Einfluß. Der Pantheismus durchleuchtete noch Alles. Die Speculation selbst eines J. H. Fichte läßt das Ewige, das göttliche Wesen aus der Ureinheit in die Sonderung treten. Die Urpositionen werden erregt und dann entlassen. Wir sehen also ein Natur-Allgemeines, welches als Grund der Welt in seine Besonderungen eingeht. Also völlig monistisch. Einem J. A. Wirth ruht das Universum der Art in Gott, daß es als eine sublimirte Idealwelt der Stoff für die wirkliche Welt wird. Diese würde wesentlich demnach die Natur Gottes sein. Aber wir staunen noch mehr. Einem Ulrici ist die Welt der Niederschlag des im göttlichen Denken noch flüssigen Seins. Es ist, als ob die indisch-arische Weltweisheit die Vettern, die arischen Germanen, heimsuche. Wo wir über den Schöpfungsbegriff, die Probe auf jeden Gottesbegriff, reden werden, mag sich noch Weiteres uns zeigen.

Der Neu-Kantianismus ist neuen Datums. Der Neu-Thomismus ist neuerdings erst gemacht. Dort weist eine gewisse Entsagung an Kant. Hier lehrt man eigenem Denken entsagen, und ist nun genöthigt, sich Thomas zu verschreiben.

Wir haben überblickt, soweit unser Interesse es fordert. Und das Ergebniß? Wie Eingangs angedeutet.

Ein Hartmann weiß in seiner Philosophie des Unbewußten uns zu sagen, er erkenne „in der ganzen Geschichte der Philosophie nichts Anderes als die Umsetzung eines mystisch erzeugten Inhalts aus der Form des Bildes in das rationelle System." So Der, welcher die „Selbstzersetzung des Christenthums" schrieb. Von Entwicklung kann nicht die Rede sein. Wir sehen, jeder Philosoph, soweit er nicht vorwiegend erkenntnißtheoretisch arbeitet, siedelt sich auf Grund seiner Idee über der Trümmerstatt selbständig an, welche die Vorgänger hinterließen.

Und das materielle Ergebniß der tausendjährigen philosophischen

Arbeit, von einigen Ausnahmen abgesehen? Der Pantheismus und Monismus der Schule bis in die großen Systeme unsers Jahrhunderts hinein. Und im Relativismus der Ethik beherrscht er den Boden, auf dem wir stehen, schafft die Denkweise der Modernen und zersetzt den Gottesbegriff täglich.

Hören wir, wie Th. Ziegler 1899 Schelling preist. Er ist Prophet des Monismus in den „geistigen und socialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts." Er ist im Recht. Hält doch auch ein Fr. Paulsen den Menschen für accidentielle Erscheinung an der Substanz des Volkslebens.

Die neuere Philosophie hat Beiträge daneben geliefert, die von der Theologie noch keineswegs gewürdigt sind. Dies aber wird sich erst im Verlauf unserer späteren Erörterungen zeigen, wenn auch zusammengefaßt erst in dem „Zur Begründung" am Schluß Gegebenen. Hier aber schließen wir, daß der Pantheismus immer noch die „geheime Religion Deutschlands" sei.

Zweites Kapitel.

Wir erinnern uns dessen, was Justin nach Ephesus, der glänzenden Hauptstadt Kleinasiens, trieb. Er fand es aber nicht im Brennpunkt morgen- und abendländischer Kultur. Er fand's nicht im Artemision und nicht in den Gymnasien. Die Vorträge über platonische Philosophie hatte er gehört, als er rathlos am Seestrand ging, und jener Greis zu ihm trat. Da sah er, daß selbst jene Männer irren können. Bald sehen wir ihn als Lehrer der wahren Weisheit im Mantel der Philosophen. — Oft wird Philosophie die Theologie vorbereiten, oft wird sie mit ihren Mitteln in dieselbe eintreten, immer wird sie von dieser, soweit diese systematisch arbeitet, begehrt werden.

Selbstverständlich stand was Paulus den Griechen gegeben, es stand der Begriff Gottes als des selbstbewußtfreien über den Wegen der griechischen Theologie. Aber dieses Gestirn mußte durch Wolken gehen. Das vorige Kapitel hat uns vorbereitet. Es zeigte die Stimmungen und geistigen Bewegungen der Zeiten, in welche das Wort von oben geworfen ward. Und immer nur geht

der Same im Erdboden durch die Elemente in seinem Wachsthum bedingt auf, welche diesem Boden beigemischt sind. Demnach können wir z. B. nicht wohl mit Dorner sagen: „Die Frucht der gemeinsamen Arbeit des Gnosticismus und der Kirchenlehre ist die bewußte Gewinnung der wesentlichen Momente des christlichen Gottesbegriffs." Man muß sagen: Der Kampf mit dieser Häresie schuf und formte der Kirche den deutlichen Gottesbegriff. Sie stieß langsam überwindend ab, was aus Erd-Boden und Athmosphäre sich beimischt.

Das zeigt schon Origenes. Die engsten Beziehungen hat Origenes zu Plato und seiner Schule. — Dies gilt besonders von der platonischen Gottesvorstellung, gegen die er nichts einzuwenden hat. Bildet doch gerade der Gedanke von der Unveränderlichkeit Gottes die Norm seines Systems.[6]) Bei Origenes haben wir die Einfachheit als hervorragende Bezeichnung Gottes. Er ist das Eine und Einfache. Daß er freie Persönlichkeit ist, steht stillschweigend überall außer Frage. Aber Gott ist in dieser Art griechischer Theologie das über jede Bestimmtheit schlechterdings hinaustretende Ueberwesentliche. Das ist aber das gefährliche reine Sein. Ueberall scheint der Gedanke durch, daß Unterschiede in Gott ebensoviele Beschränkungen sein würden. Gott ist der Jenseitige, der in sich Verschlossene. So sehr ist er's, daß es schon Verunreinigung, daß es sinnlich, also ungehörig ist, ihm Eigenschaften wie Weisheit oder Willen beizulegen. Der wahre Begriff Gottes muß alle nähere Bestimmungen von ihm fernhalten, indem Gott sonst verendlicht werden würde. Das ist darum auch das Werk eines Origenes und der Alexandrianer, die spiritualistische und allegorisch vergeistigende Auslegung der Schrift einzuführen. Das war die Anwendung des Platonismus, dem der Leib nur Kerker der Seele ist. Aus ihm also drang die gedoppelte Askese in's Abendland, die Mißhandlung der Wörter der Schrift wie der Leiber der Menschen. Und Beides, um den Geist zu befreien.

Der Kampf gegen Sabellianismus und Arianismus war der Widerstand der Kirche gegen die abstracte und darum starre Einheit des göttlichen Wesens. Denn diese Einheit wollten die Sabellianer retten, wenn sie den Vater im Sohn erscheinen ließen, wenn sie also nur verschiedene Offenbarungsweisen des einen Wesens zuließen. Diese Einheit wollten auch die Arianer retten, wenn sie den gött-

lichen Geist nur in Christo wirksam dachten, wenn sie Christum höchstens also als Mittelwesen behielten.

Der Gnostizismus hängt deutlicher mit orientalischen Systemen zusammen. Wenn seine Heimath, diejenige wenigstens seiner Kernlehre, Babylon ist, wenn mit persischen Gedanken verbunden, mit oder ohne den Mithrasdienst diese Denkweisen zur Zeit der Völker- und Religionsmischung ins Abendland drangen, so zeigt uns dieses wieder, wie abhängig man hier von morgenländischen Einflüssen blieb.[7])

Die Kirche war hier wie im Mittelpunkt einer Feldschlacht. Der Drang der Gnosis, den Dreieinig-Einen in eine Vielheit speculativ-theosophischer Gestalten und Mächte zu zerlegen, war wie ein langanhaltender Ansturm von mehr als einer Seite her.

Anders schien, zu Anbeginn wenigstens, das praktischer denkende Abendland sich zum Gottesgedanken stellen zu wollen, den es in der Gestalt des Nicänum aufnahm. Wenn, setzen wir natürlich hinzu, der Areopagit nicht gewesen wäre! In ihm tritt mit Beginn des sechsten Jahrhunderts der alexandrinische Neuplatonismus völlig auf den Boden der Kirche. Für den Geheimschreiber bei Kaiser Heraclius, für Maximus Confessor, ist er fast der einzige Gewährsmann.

Und mit Recht weist Krumbacher auf seinen Einfluß auf Scotus Erigena hin. Die Beziehungen zwischen Byzanz und dem fränkischen Hof sind leicht nachzuweisen. Im Gott Erigena's giebt es nur potentielle Unterschiede. So sind sie matt, sie verwischen sich. Gott kann sich selbst nicht denken. Er ist für sein Bewußtwerden auf die Weltwirklichkeit angewiesen. Sein Unendlichsein z. B. gewinnt er nur durch die ihm gegenüberstehende Endlichkeit. Nicht im Sehen schon erkennt er sich. Immer finden wir hier alle Beschränkungen und Merkmale im göttlichen Wesen abgewiesen.

Von Augustin wird Gott nicht Substanz genannt, weil ihm nicht Accidenzien zukommen: Dagegen haben wir nichts zu erinnern, wenn er für Augustin Existenz ist. Bedenklich aber ist's, daß er nur durch Verneinungen bestimmt wird, daß alle Mannigfaltigkeit von ihm ausgeschlossen ist, daß nicht einmal ein Unterschied der Eigenschaften in ihm erscheinen soll, da er der Einfache ist. Wenn Augustin nun doch zu einer geistreichen Trinitätslehre kommt, so ist er, wie seine Prädestination zeigt, dennoch nicht dazu ge-

kommen, die Welt zu etwas Wirklichem neben Gott zu machen. Und dieses darum nicht, weil ihm der Begriff Gott nach platonischem Denken „das abstract Unveränderliche" und Einfache ist. Wir kommen darauf zurück.

Es drang in die Abteien, in die Hörsäle der Klosterschulen die Antike, die Denkweise des Altertums, wie sie auf dem Grunde platonischer und aristotelischer Weisheit sich gestaltet hatte.

Die Schriften des Areopagiten hatte Kaiser Michael an Ludwig den Frommen gesendet. Und einem Scotus Erigena schon war der Areopagit „der große und göttliche Manifestator". Dann taucht, durch die Araber zum Theil vermittelt, Aristoteles auf. Und bald geht die zünftige Theologie in den Schuhen seiner Dialektik. Sie geht, wie Prantl sagt, „am Gängelbande zugeführten Stoffs".

Aber immer geht daneben in Form des Emanatismus der pantheistische Zug. Denn immer arbeitet, auch in der Scholastik, Erigena mit. Der Jude Avicebron läßt die Weltsphären durch Ausfluß der einen nach der anderen aus der allgemeinen Intelligenz, also dem göttlichen Wesen, entstehen. Man sieht die gnostische Kabbala. Und sie geht, durch Hugo von St. Victor selbst, hindurch in neuplatonischen Neigungen.

Zunächst entstammte dem Platonismus und jenem Ganzen, aus dem das Einzelne sich löst, der scholastische Realismus. Es entstammte dem Aristotelismus, welcher vom Einzelnen zum Ganzen erst aufsteigt, der scholastische Nominalismus. Beide Richtungen der mittelalterlichen Theologie aber nahmen Theil am Pantheismus im Ganzen, sowie am Spiritualismus in Deutung des göttlichen Wesens im Besondern.

„Thomas hat unzweifelhaft die Methode der Beweisführung von Maimonides adoptirt und das von demselben beigebrachte Material benutzt. Freilich die Vergleichung ergiebt keineswegs eine sklavische Abhängigkeit".[8]) Nun, diese Art der Abhängigkeit behaupten wir auch keineswegs. Aber wir finden in seiner Benutzung des Areopagiten die Erklärung für seinen Gottesbegriff. Man schlage nur die Summa auf, und man wird finden, daß Thomas sich gleich in der vierten Quästio auf ihn beruft. In der dritten hat er die Komposition in Gott abgewehrt, „weil das Einfache im Gebiet des Körperlichen durch Theile (per partes) unvollkommen wird." Daraus folge, daß Gott in seiner Einfachheit

das Unbewegliche (primum movens immobile) sei. In ihm ist keinerlei Gegensatz wie von Materie und Form, Essenz und Existenz. In ihm kein Unterschied von Substanz und Accidenz, Genus und Species, Wesen und Erscheinung. Er ist eben Aktualität. Er ist reine Aktualität ohne jede Potentialität, kein Unterschied zwischen dem Esse und Quod est, oder zwischen dem quo aliquid est und dem quo aliquid est hoc. So müssen wir also mit Dischinger sagen, daß die scholastische Theologie die „speculativen Prinzipien aus der antiken namentlich aristotelischen Philosophie" entlieh. Nur so ist der von dieser Philosophie geformte Gottesbegriff im Abendland der herrschende geworden. Wir sagen mit Frohschammer: „Von einer vollen Einfachheit vermögen wir nichts zu sagen, haben keine Begriffe davon und wissen nichts darüber".[9])

Das ist aber was auch noch Gutberlet sagt: Das göttliche Wesen ist „physisch wie metaphysisch einfach, absolut unveränderlich, die lauterste Wirklichkeit, actus purissimus."[10])

Die deutsche protestantische Dogmatik ging im Ganzen über diese scholastischen Bestimmungen nicht hinaus. Sie nahm den Gottesbegriff, sie nahm mit Melanchthon auch Aristoteles, sammt der Terminologie arglos aus Thomas herüber, wenn sie auch seinen geheimen Pantheismus vermied.

Sie hatte nicht Veranlassung darüber hinauszugehen, weil sie nicht Anlaß hatte, die Frage überhaupt zu bearbeiten. Anders war dies mit der Christologie. Hier war durch die Nachtmahlslehre ein Gegensatz zur reformirten Kirche, und dann auch überhaupt zu der durch die Ingolstädter Jesuiten vertretenen römischen hervorgetreten. Hier also war eine Reconstruction einzuleiten. Hier hatte man sich zu schärferer Fassung der Zweinaturenlehre auf Grund der griechischen Väter genöthigt gefunden. Den alten Gottesbegriff selbst setzte man in der Dogmatik fort. Und die Nachwirkung sehen wir auch bei Luther. Der scholastische Begriff Gottes, dessen Wille mehr oder weniger ein willkürlicher ist, wie bei Biel, schafft Luthers Prädestinationslehre. Darin müssen wir Ritschl beistimmen. So nur können wir uns seine dann später praktisch überwundenen Anfänge erklären.

In der Dogmatik nahm ein Melanchthon für den Gottesbegriff die Bestimmung essentia spiritualis auf. Auch darin gingen die älteren Dogmatiker mit ihm, daß sie für die göttlichen

Eigenschaften keinen besonderen Abschnitt zunächst im System verlangten. Sie nahmen sie einfach in die Begriffsbestimmung des göttlichen Wesens auf. Dieses erschien mit denselben identisch. So erscheint denn auch die „essentia spiritualis infinita“ bei Calov, Quenstedt und König. Die „simplicissima essentia“ duldet keine „Zusammensetzung“ wie aus Genus und Differenz, aus Materie und Form. Joh. Gerhard nimmt auch, wie Baier und Hollaz die Bestimmung der Independenz, diejenige der Unendlichkeit hinzu. Uebrigens betritt auch Gerhard vorwiegend Weg und Weise der Thomisten. Nur Calov nimmt Aktualität, nimmt Potentialität fruchtbar in die Begriffsbestimmung. Und damit tritt der Wille in Gott in die Definition. Um sie nur handelt es sich.

Aber wie absolut einfach, so ist Gott denn auch absolut unveränderlich. Diese immutabilitas ist nach Quenstedt perpetua essentiae div. et omnium ejus perfectionum identitas, negans omnem omnino motum cum physicum tum ethicum. Denn man denkt sich das Eigenschaftliche gewissermaßen als Gott angethan. Anders würde man bestimmt haben, hätte man sie gegen die Scholastik sich als solche gedacht, in denen er sich aufgethan. — Wir werden später sehen, daß die scholastischen Bestimmungen nicht genügen. Jetzt indeß sehen wir, wohin diese „Einfachheit“ Gottes führt, welche bei Baier jede Unterscheidung von Materie und Form, von Subject und Accidenz, von Natur und Subsistenz ausschließt.

Die im vorigen Kapitel dargestellten philosophischen Denkweisen schufen dann in Deutschland die Dogmatik. Schleiermacher nahm diesen Pantheismus in die Theologie. Seine Schule hielt ihn standhaft fest. Wir dürfen dies als bekannt voraussetzen. Nur Weniges aus der neuern Theologie möchten wir als Beleg vorführen.

Es ist ja erinnerlich, wie in seinen Vorlesungen über die Dogmatik Twesten schon sagte: „Der absolute Charakter der Gottheit ist das wahre, ewige, ungetheilte, schrankenlose, unendliche Sein“. Dies allgemeine „Sein“ bezaubert bis heute. Und Lücke meinte: „Wo wir unterscheiden, Verschiedenes setzen und wieder aufheben, da ist Werden und Zeit. Das Absolute, insofern es eben nicht das Werden ist und die Zeit, gestattet keine immanenten Unterschiede“. Da haben wir Spinozas Fund, daß alle nähere Bestimmung gleich Verneinung sei.

Das Problem des Gottesbegriffes löst Lipsius ganz einfach.

Die wesentlichen immanenten trinitarischen Relationen sind ihm „leere Phantasiespiele ohne jeden wissenschaftlichen Werth und, wenn sie sich gar den Anschein einer Begründung der orthodoxen Lehrbestimmungen geben, vollends nichts, als blauer Dunst, den man sich selbst und andern vormacht." Denn Lipsius erklärt die Monas Gott ganz spinozistisch für „die absolute Substanz." Sie geht, da sie keinen Willen haben soll, als „Realgrund alles endlichen Daseins" einfach in die Weltbewegung ein.

Biedermann, der den Begriff des actus purus festhalten will, nöthigt in seiner christlichen Dogmatik 1884 seinen Gott zu einem „ewigen und allgegenwärtigen Außer-sich-setzen des unendlichen Daseinsprozesses der Welt." Und dieser Welt ist der ewige Daseinsgrund immer immanent. Von einer Persönlichkeit Gottes kann hier überall nicht die Rede sein. Biedermann hat „einen (einzigen) absoluten Grund der Naturwelt."

Ein Lipsius scheint doch noch mit Begeisterung sich für die Persönlichkeit Gottes auszusprechen. Aber dieser Gott kann freilich keinen Willen haben. Und warum nicht? Damit würde ihm eine Richtung auf Zukünftiges, also ein zeitliches Nacheinander in Gott fallen. Auch eine Auswahl unter verschiedenen Möglichkeiten läßt unser Dogmatiker in Gott nicht zu. Also völlige „Unveränderlichkeit!"

O. Pfleiderer aber ist im Stande, Gott Weisheit, Willen Vernunft beizulegen. Ja er legt ihm auch noch Liebe hinzu. Aber — Persönlichkeit, so finden wir bald, kommt ihm nicht zu. Und warum nicht? Weil Selbstbewußtsein ohne Weltbewußtsein, ohne Unterscheidung dieses von jenem, nicht zu denken sei. In Gott aber, fügt er hinzu — um damit Alles wieder zurückzunehmen, — fallen beide unterschiedslos zusammen. Denn: „So lange es Metaphysik gibt, ist eben dies ihre Aufgabe, die Gesammtheit des Wirklichen, wie sie Dingliches und Geistiges umfaßt, einheitlich und aus einem Prinzip zu begreifen." Das ist das Bekenntniß O. Pfleiderers zum Monismus.

Mit Lipsius sinkt die Theologie wieder in das Absolute des Spinozismus, mit Pfleiderer steht sie bei Hegel still. Denn der Sohn ist die Welt, ist das Lebensprinzip des Endlichen, und der heilige Geist bedeutet die Mittheilung Gottes im endlichen Geist.

Dorner hatte trefflich über die Unveränderlichkeit Gottes geschrieben. Sein Gottesbegriff selbst hat Bedenken. Die absolute Dreiheit ist eine eigenthümliche. Jeder der drei Daseinsweisen „ewiges Resultat ist die freie absolut göttliche Persönlichkeit." Jede dieser Daseinsweisen aber „hat Antheil an der einen göttlichen Persönlichkeit, und muß daher nicht unmittelbar und für sich allein, aber unmittelbar in der ewigen Einheit mit den anderen Daseinsweisen des göttlichen Wesens persönlich sein. Offenbar haben wir statt des einen Wesens in drei Personen die drei Wesen in einer Person. Und auch Dorner neigt dahin, Gott sein „tiefstes Insichselbersein" erst durch die Schöpfung gewinnen zu lassen.

Das ist gleichfalls pantheistisch gedacht, wenn Martensen in seiner Dogmatik sagt: „Der allgegenwärtige Gott ist das innerste Grundsein in allem Daseienden, das Leben in allem Lebendigen, der Geist in allen Geistern." Es giebt dann eben keine Welt mehr, die nicht Erscheinung Gottes wäre.

Selbst ein Frank entgeht in seinem System der christlichen Wahrheit dem pantheistischen Zuge nicht, das Endliche zu Gunsten des Göttlichen um seine Realität zu bringen. „Nicht blos" — so meint er — „eine Mehrfachheit des Absoluten ist ausgeschlossen, die Existenz also anderer Götter neben und außer dem Einen, sondern zugleich die Existenz irgend welcher Realität außer Gott, auch wenn wir ihr das Prädikat der Absolutheit nicht beizulegen hätten. Denn damit wäre etwas gesetzt, welches das Absolute, neben dem es bestände, nicht wäre, nämlich eine Schranke seines Wesens, wie abhängig dies etwa auch immer von ihm sein möchte." Hier sehen wir Thomas. Denn nach ihm liegt es so, daß, solange etwas das Sein hat, Gott in ihm ist, da sein Sein das Innerste von Allem ist, soll es anders real sein.

Auch ein Delitzsch stellt in seiner biblischen Psychologie die Gleichung; Gott — Doxa — Welt = Geist — Seele — Leib. Dann wäre aber die Welt für Gott ebenso nothwendig, wie der Leib für den menschlichen Geist. Völlig unbewußt fällt auch ein Delitzsch in die stille Religion unseres Jahrhunderts, den Pantheismus.

Welch' eine Verwirrung hier herrsche, sehen wir, wenn ein G. A. Fricke 1895 die Natur den Leib des lebendigen Gottes nennen kann. Diese Aussage bleibt auch dann pantheistisch, wenn

der Leib, wie er anderwärts sagt, von Gott verschieden ist. Immer ist für Fricke Gott ohne Schöpfung entleibt. Er ist also zur Schöpfung genöthigt, um fertig zu werden.

In seiner Theologie des A. T. sagt Dillmann: „Der menschliche Geist ist ein Theil des Göttlichen." So lesen wir und haben den nackten Pantheismus noch 1898.[11]) Aller Geist ist also nur einer. Und dieser eine wird durch Effulguration oder Emanation eine spermatische Existenz haben müssen.

Der Gottesbegriff der Scholastik muß zum Pantheismus treiben. Richtig erkennt A. Dorner den Fehler der Orthodoxie: „Absolutheit — das göttliche einfache Sein, waren ihre höchsten Begriffe."[12])

Zweiter Abschnitt.

Die Mängel des scholastischen Gottesbegriffs werden uns schon aus seinen Folgen einigermaßen klar geworden sein. Was nun thun? Sollen wir sogleich zur rein deductiven Methode übergehen, so fragen wir, ob nicht die hl. Schrift für diesen Begriff in der That mehr gebe, als die Dogmatik bis jetzt besitzt. Wir ziehen einen andern Weg vor. Wir wünschen, inductiv zunächst darzuthun, daß schon die Logik uns auf eine andere Art von „Begriff" führen muß, und woher er stammt.

In einem ersten Kapitel wünschen wir erst die leere Stelle zu zeigen, in welche ein deductiv Gegebenes in uns treten könnte. Dabei muß sich auch zeigen, wie es um Voraussetzungslosigkeit des Forschens und „reine" Induction überhaupt stehe. In einem zweiten mag das Erkenntnißorgan gezeichnet werden. Damit ist dann die Empfänglichkeit für die Kategorie gezeigt, welche mehr als das leere Sein ist, und uns eine Fülle sichert.

Erstes Kapitel.

Wir reden über den Gottesbegriff. Wir haben öfters bisher Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, daß das eigenschaftslose „Sein" keinen Begriff schaffe. Von einem wirklichen Gottesbegriff kann auf solcher Grundlage mithin nicht geredet werden. Erörtern wir diesen Punkt genauer, so wird sich ergeben, daß das „Sein" so unfruchtbar ist, daß es keine Merkmale in sich faßt, die daraus entwickelt werden können. Also kein Begriff.

Man hat gesagt, Begriff sei allgemeine Vorstellung, eine solche, die sich auf eine Totalität beziehe. Würden wir damit uns einverstanden erklären, so erhielten wir vielleicht Gott als einen Allgemeinbegriff. Diese Abstraction vom Einzelnen und Bestimmten ist, sahen wir, für die Erklärung des göttlichen Wesens den Meisten allerdings erwünscht. Nur ist Vorstellung kein Begriff. Man kann von einer Maschine eine Vorstellung haben, ohne einen Begriff derselben zu besitzen. Jene Vorstellung ist dann eben so dunkel, als alle Vorstellungen sind. Die Vorstellung ist von der Phantasie erzeugtes Bild. Sie geht auf die Erscheinung der Sache. Sie geht auch auf das Allgemeine. Sie hat schließlich auch Mythologie und mehrere Götter zugleich gemacht.

Alle Vorstellung geht dem Begriff voraus. Und sie enthält oft mehr, als der Begriff faßt. In diesem Fall hat Vorstellung ihren Grund zugleich im Unbewußten. Hier liegen die Antriebe, welche das Vorstellen zur Begriffsbildung treiben können, aber nicht müssen. Genug, es ist wie Kant sagt, „Begriffe sind um so ärmer, je abstracter und allgemeiner sie sind, sie werden um so reicher, je mehr sie sich specificiren." Das haben wir, so können wir hier schon sagen, auch auf den Gottesbegriff anzuwenden.

Aber die Vorstellung sichtet und ordnet nicht. Sie hat nur Gesammteindrücke. Sie reflectirt über das Erkennen so wenig, als über das Verhältniß von Subject und Object, von Innen- und Außenwelt. Sie nimmt den vollen Eindruck ins Gefühl. Sie verallgemeinert ihn mit Hülfe der Phantasie. Denken und Dichten sind zunächst hier noch dasselbe. Ihr Empfinden ist so concret als ihre Aussage. Von Gedankenblässe ist hier keine Spur, denn der ganze Mensch ist eben, nicht der halbe, ergriffen und ergreift unmittelbar. Darum diese Farbe im Denken und Reden, die tiefe Klangfarbe des un-

mittelbaren Gefühls. „Keine Erkenntniß ohne Phantasie" sagt Fr. Harms. Allerdings auf dieser Stufe; und diese Phantasie bleibt auch auf höherer Stufe mitthätig. Die Gefahren, welche durch sie das bloße Vorstellungsleben birgt, liegen auf der Hand. Denn dies ist der Standpunkt träumerisch negativen Bildens. Und dieses Bilden ist der ungezügelte Blättertrieb phantastischer Mythologien. Es ist der Standpunkt unbewußten kindlichen Gemüthslebens, wie in der über die Erde ausgebreiteten Sagenwelt aller Völker.

Gewisse Vorstellungen haben nach Kant bekanntlich etwas an sich, „was unmittelbar und durch sich selbst wahr ist." So Volkelt. Gewiß, aber man sagt, das sei Gefühlsstandpunkt. Gut, aber „das Gefühl ist Pionier der Erkenntniß" — sagt Wundt. Dieses führe uns weiter.

Wir sagten, Vorstellung gehe auf die Erscheinung der Sache. Sie haftet an der Erscheinung, die als übermächtige, weil als Grenzenloses und Unverstandenes bedrückt. Die Außenwelt ist der Vorstellung nur das ungegliederte Allgemeine. Und die Welt der bloßen Vorstellungen ist dieses gleichfalls. Dann erst tritt die sichtende Denkerarbeit ein. Sie mustert und unterscheidet Inhalt und Form, Ursache und Wirkung. Sie wählt die Vorstellungen aus, und bestimmt und ordnet sie. Wir erhalten erst so den deutlichen Begriff.

Der Begriff ist die annähernste Erkenntniß vom Wesen einer Sache. Er ist geistig entstanden, ist Product des Denkens. Der Begriff von einer Sache ist nur fertig in uns, wenn wir ihre Vorstellung in uns selbst hervorrufen können. So erst haben wir die Sache. Hatte die Vorstellung die Erscheinung, so hat der Begriff das Wesen. In der Vorstellung mag jeder seine eigne Ansicht, seinen besondern Standpunkt haben. Vom Begriff darf man denken, daß Jeder ihn gleichfalls so in sich erzeugen könne. Darum reden wir von Allgemeingültigkeit eines Begriffs.

Damit stehen wir wissenschaftlich noch auf „minderwerthigem" Standpunkt. Wir erinnern uns indeß, daß Heinrich Ritter einst über Frohschammer schrieb. Da finden wir ihn „befremdet, daß derselbe der Mathematik und den Naturwissenschaften den Anspruch zugesteht, exacter zu sein, als die Geistwissenschaften." Er weist den Anspruch unbedingt zurück. Er thut es, „weil selbst die

Mathematik und alle Genauigkeit der Erfahrungswissenschaften auf Beobachtung der logischen Gesetze beruht, und die Logik doch zu den Geistwissenschaften gehört." — So einst im Göttinger Gel. Anz. 1868, S. 93. Und besinnen wir uns nur noch auf Kant's Ausspruch, daß eigentliche mathematische Urtheile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann.[13]) — Ebenso sagt in seiner „Theorie der Induction" Apelt richtig: „In dieser Kunst der Beobachtung und des Experiments liegt die eigentliche Schwierigkeit und das Geheimniß der Induction, da sie sich nicht auf Regeln bringen läßt, sondern eine Sache ingeniöser Erfindung bleibt." Er erinnert dann an jene besondere Gabe Keplers, Wahrheiten von fern im Dunkeln schimmern zu sehen, die sein Genius, wie er zu sagen pflegte, ihm zulispelte.[14]) Kant selbst zeigte ja am Urtheil: „Zwei Linien machen niemals eine Figur", daß die Anschauung des Dreiecks im menschlichen Geiste schon vorher liege.

Damit sind wir auf das Gebiet des Originalen, des Genialen, und auf die Wahrheit hingewiesen, daß unmittelbares Gefühl im Nachtbewußtsein wurzele. Und aus diesem bricht es, auch in der Form der Phantasie in jede Speculation mit hinein, architektonisch gestaltend und Wege weisend. Und dies auch dann, wenn dies dem Forscher gar nicht in's Bewußtsein tritt. Jedenfalls ist das Ideal der „reinen" Induction hiermit getrübt. Es gibt keine solche. Jede hat eine „metaphysische Voraussetzung." So Harms in seiner Logik.[15]) Wir notiren dieses ausdrücklich.

Inwiefern? Nun, die inductive Arbeit setzt stillschweigend voraus, „daß es außer den gegebenen Erscheinungen der Empirie Gesetze gibt, worunter die Erscheinungen stehen, woraus sie sich erklären lassen." Die Induction also setzt unerkannte Gesetze des Erscheinenden schon voraus. So arbeitet sie mit Hypothesen. Keine Beobachtung ohne Hypothese. Gegen diese Thatsache sich sträuben, heißt ein zielloses Denken fordern. Das Ziel ist der noch unerkannte, aber geforderte Gegenstand. Kant nennt darum die als geheimes Ziel und Schluß der inductiven Arbeit nothwendige Hypothese: Gott.

Man verfährt also eigentlich immer irgendwie auch inductiv entweder heimlich, oder öffentlich, sobald man forscht. Heimlich, wenn man so thut, als denke man voraussetzungslos, während

man doch eine bestimmte Anschauung, von welcher aus man sieht und formt, mit hinzubringt. Oeffentlich und ehrlich, wenn man sagt, von welchem Grundgedanken man ausgehe und so in ihm die Werkstücke der Erkenntniß zum Bau verwende. Der Grundgedanke kann geschichtlich äußerlich gegeben sein. Er wird erst bestimmend sein, wenn er innerlich eine Macht wurde, so daß Aeußeres und Inneres denselben Gedanken bilden. So eben denken wir zu verfahren.

Nennen wir die Deduction nun Speculation. Die Speculation bedarf immer, wie wir sahen, der Erfahrung, denn es war und ist eine Selbsttäuschung, daß Speculation aus der bloßen Form des Denkens ohne einen Inhalt Erkenntnisse gewinne. Dieser Selbsttäuschung hat die Philosophie Hegels sich hingegeben, welche mit einem reinen abstracten „Sein" begann. Sie glaubte aus dem Sein, welches doch gleich Nichts sein sollte, zu einem Etwas gelangen zu können. Heut zweifelt Niemand mehr daran, daß dieses eine Erschleichung war. Und wir zweifeln nicht, daß dieses „Sein" überhaupt eine Abstraction, aber kein Begriff ist.

Wiederholen wir nun: Begriffe sind von Vorstellungen und Anschauungen abstrahirt. Vorstellung und Anschauung ist reicher. Die Begriffe sind ärmer. Sie sind nach Kant „um so ärmer, je abstracter und allgemeiner sie sind; sie werden um so reicher, je mehr sie sich specificiren." Je mehr sie also der Einzelvorstellung sich nähern. „Sein" ist absolut arm. Wir bedürfen eines wirklichen, reichen und deutlichen Begriffs statt einer Abstraction. Wir bedürfen einen Begriff, der, — wenden wir dies hier schon einmal auf den Gottesbegriff an — „um so reicher ist jemehr er sich specificirt." Wie finden wir ihn?

Zweites Kapitel.

Wir möchten nun vom Erkenntnißorgan reden, um so zu unserer Kategorie zu gelangen.

Man sieht, wir wünschen auf breiten Boden zu treten. Wir möchten auch Denen verständlich werden, welche gewohnt sind, mit der „Erfahrung" zu rechnen und inductive Wege zu gehen.

Fragen wir zuerst, wer ist der Suchende, also Speculirende? Da ergiebt sich uns, daß der Mensch niemals in der bewußten Denkthätigkeit aufgeht. Das Bisherige zeigte uns schon das Gebiet auch dunklen Gefühls und der Phantasie, welche bei Begriffsbildung wie „reiner" Induction immer mitsprechen. Jene Gefühle stehen oft unterhalb der Schwelle unsers Bewußtseins. Das dunkle Lagerhaus unbewußten Geisteslebens ist's, worüber das uns bekanntere Haus begrifflichen Denkens sich erhebt, innerhalb dessen wir uns am liebsten bewegen. Aber aus dem mächtigen, für uns undurchdringlichen Dunkel unbewußten Lebens dringen Ideen in uns herauf, welche in ihrer inductiven Kraft das reflexe Denken zur Gefolgschaft nöthigen. Was an Phantasiethätigkeit von dort in uns emportritt, ist überhaupt der Art, daß es uns das Concept verrückt. Das ist nie angenehm. Aber grade deshalb ist's gut, kurz noch dabei zu verweilen.

Wir finden uns doch in einen unseligen Zwiespalt geworfen. Wir sind in den Gegensatz von Geist und Leib gespannt. Obwohl Anfangs auf Durchdringung und Ergänzung in Frieden angewiesen, sind diese Hälften in Streit auseinandergetreten wie verschobene Platten. Und dies ist nicht der einzige Zwiespalt. Wir sind, wie schon angedeutet, auch in den Gegensatz eines Tages- und Nachtbewußtseins gespalten.

Fortlage hat, wie wir gern wiederholen, in seiner Psychologie gut gesagt, unser Inneres gleiche einem dunklen Gewölbe. In demselben verbreite ein dürftiges Licht in der Mitte stehend seine Schimmer. Was in den Kreis dieses Lichts, von ihm beschienen, trete, dies nur sei dem Umkreis unsers wachen Bewußtseins vergleichbar. Der größere im Dunkel verharrende Raum sei das, was die Welt des Unbewußten in uns darstelle.

Wir sind damit aber zugleich an eine centrale Sensation, an Erregungen gewiesen, die aus dem dunklen Innenleben kommen. Und man weiß, daß dessen Aeußerungen, gegenüber der peripherischen Thätigkeit durch den gewöhnlichen Sinnapparat hindurch, auf einem anderen Wege auf uns wirken. Es ergab sich, daß das, was Kant den „Genius" nennt, ein im Menschen tief verborgenes, ein durch das helle und verständige, dieser Welt zugewendete discursive Tagesbewußtsein völlig verdecktes zweites Bewußtsein ist. Dies hat man als Nachtbewußtsein bezeichnet. Und dieses Bewußtsein, welches den

geheimen Hintergrund unseres denkenden Taglebens bildet, ist das umfassendere und reichere. Mag man ihm seinen Sitz anweisen, wo man will, es erscheint als eine in vegetatives Bilden gebundene, in vitale Arbeit verlarvte Kraft, welche in Staunen erregender Mächtigkeit auftritt, sobald sie auf irgend eine Weise entbunden ist, während sie in der Regel in milden Lichtern in das Tagleben hineinschimmert. Immer aber ist sie nicht in unsere Gewalt gegeben, sondern hat uns selbst in Gewalt. Aehnlich der Bildnerin, der dunkel gestaltenden Phantasie, ist sie unserm Willen entzogen, und bewegt sich frei in ihrer instinctiven Thätigkeit innerhalb des dunkeln Erdgeschosses. Aber sie steigt auch höher hinauf. Genug, diese Imagination, die, als Phantasie thätig, viel weiter greift, giebt auch der Induction Feuer und Kraft. Und tritt diese innere Plastik, unbewußt oft, in die Erkenntniß, so configurirt sie mit das System.

Doch wir brechen ab. Es hat dies H. Fichte in seiner Anthropologie weit besser dargestellt, als wir dies zu thun vermögen. Wir wissen, daß man auf dem Katheder diese Thatsachen nicht immer allzugern beachtet, weil sie das fertige psychologische System bedrohen. Aber mit ihnen muß man rechnen, „auch auf die Gefahr hin, seine bisherige Ansicht vielleicht corrigiren zu müssen", wie Umpfenbach in Bonn neulich sagte.[16])

Wir mußten diese Vordersätze für einen bestimmten Nachsatz haben.

Denn es ergab sich, daß Vorstellungen, daß ein Innenleben in Gefühl und Phantasie in die begriffliche Arbeit, in inductives wie deductives Denken hinein spricht. Und es ergiebt sich ferner, daß nur der halbe Mensch arbeitet, wenn er in Denkoperationen aus dem bloßen Begriff herausspinnt. Dies aber hat in größter Folgerichtigkeit die deutsche Philosophie gethan. Die Höhe erreichte dieser Intellektualismus in Fichte I. Hier ist das reine voraussetzungslose Ich das einzige weil denkende Erkenntnißorgan. Aus diesem Ich ist das Sein der Welt mit seinem ganzen Inhalt nach bestimmtem Gesetz abzuleiten. Wir sehen also eine Begriffsdichtung, welche durch rein abstracte Begriffsentwicklung den Inhalt des Seins zu erfassen vorgiebt.

In der ganzen in unserm Bewußtsein sich spiegelnden geschöpflichen Welt, in Innen- und Außenwelt, sehen wir ein einziges

großes Räthsel. Begreiflich ist's annähernd nur, wenn wir diese Welt als Bruchtheil eines uns verborgenen Ganzen nehmen. Es ist, um mit H. Fichte zu reden, „der unvollendete Ausschnitt einer Curve, dessen Elemente bei gründlicher Berechnung durchaus über seine eigene Schranke hinausweisen".

Wohin weisen sie? An ein Ganzes, in welchem das Einzelne Stellung und Erklärung findet. Und dieses Ganze fordert ein Organ, welches als Auge in uns: Ergebniß der Vorstellungen, des Gefühls, der Phantasie, mit einem Wort des ganzen Menschen, und nicht nur des abstracten Intellektualismus, ist. Wo finden wir's?

Es wäre ein Unrecht sogar, wollten wir nicht dessen uns erinnern, daß wir hier mit H. Fichte und Ulrici uns berühren; die Dankbarkeit erfordert's auch, an L. George hier zu denken. Die Hingebung des Denkens an das Empfundene sei ja schon Glaube, beweist er. Auf Glauben schon haben wir selbst die Uebereinstimmung unserer Empfindungen mit der Außenwelt zu gründen. Und er setzt hinzu: „Je weniger der Glaube in der gewöhnlichen Logik eine Stelle fand, desto mehr mußte es so erscheinen, als ob für die Theologie eine besondere Erkenntnißquelle Geltung habe, die mit den Gesetzen des gewöhnlichen Denkens in gar keiner Verbindung stehe."[17])

Seitdem sind wir bekanntlich dahin fortgeschritten, daß Fr. Paulsen bekennt, Glaube sei „Formprinzip jeder Philosophie".[18])

Formprinzip, aber nicht Maßstab, nicht die bestimmende Kategorie. Darum haben wir jetzt noch Eins zu beachten:

Wir wissen, daß die Kategorien, welche von Aristoteles in die Scholastik gingen, und in unserer Philosophie verwendet wurden, diejenigen Gesichtspunkte darstellen, unter denen die Dinge angeschaut wurden. Kant begann mit den Kategorien der Quantität und Qualität seine Tafel. Er sprach dann von mathematischen und dynamischen Kategorien. Er hatte damit reine Verstandesbegriffe, nach welchem der Verstand einen Gegenstand denkt. Sprach er von Raum und Zeit, so sind dies Kategorien, nach und unter denen er die sinnlichen Dinge eben denkt. Es sind Grundbegriffe, unter denen auch wir die Dinge gewöhnlich anschauen.

Auch wir bedürfen einer Kategorie. Sie muß uns in sich die Gesetze geben, in denen wir die Normen erkennen, darin sich das Gesuchte bewegt. Wir könnten uns ja vielleicht mit der

Ueberzeugung befriedigt glauben, daß der Begriff der Existenz genüge. Er ist schon mehr, als „Sein". Denn: Sein kann auch eine Einbildung. Sie ist — nämlich Einbildung. Existenz aber ist Wirklichkeit. Sie ist auch Erscheinung. „Erscheinung ist eine wesentliche Kategorie", sagen die Lehrbücher der Logik. Wir greifen damit schon tiefer, indem wir Inhalt und Form eines Wesens schon unterscheiden. Jedes Wesen als Einheit von Inhalt und Form existirt. Das erscheinende Wesen ist Existenz. — Aber wir suchen mehr. Die gesuchte Kategorie soll uns nicht das göttliche „Wesen" in seiner Bestimmtheit darstellen. Sie soll nicht das Wesen, sie soll uns dessen Aeußerung, Gliederung, Bewegung als Form seiner Bethätigung näher bringen. Und so wählen wir doch, oder wir müssen es vielmehr, die Kategorie, welche den Abschluß der gewöhnlichen Kategorientafeln bildet. Wir nehmen die Kategorie: „Leben". „Die unmittelbare Existenz oder das Sein der Idee nennen wir „Leben"" — sagt selbst die Hegel'sche Logik.

In dieser „logischen Kategorie", wie Erdmann „das Leben" bezeichnet, indem er sie als höchste an den Schluß seiner Logik stellt, haben wir ein Hülfsmittel. Denn wir haben in ihr einen Einigungspunkt von Bedeutung. Die menschliche Logik, das einfache Naturerkennen, steigert sich zur Erkenntniß, daß hier die letzte und höchste Anschauungsform vorliege, unter der wir irdisches Leben zu verstehen suchen. Wir werden sehen, daß die Kategorie auch weitere Anwendung findet. Es klingt fast wie Ironie, daß wir der Schule, die wir bekämpfen, ihre Kategorie nehmen, bis zu welcher sie sich erhebt. Wir wollen auch gleich hinzusetzen, in welchem Sinn wir die Kategorie zur Theorie erheben.

A. Drews sagte neulich richtig: „Es müssen die Kategorien aus der Enge des Bewußtseins befreit, und in die Zahl der metaphysischen Wesenheiten aufgenommen werden, weil ohne sie das Uebersinnliche sich nicht nur nicht verstehen, sondern nicht einmal denken läßt".[19])

Wir finden eine alte Ueberzeugung neu bestätigt, und dürfen nun in der Hoffnung, nicht mehr allzugroßem Tadel zu begegnen, im folgenden Abschnitt in unsere Vorhofsstudien treten. — Wir nehmen die Kategorie „Leben" zu unserm Anfang und Ausgang.

Sind Kategorien die Grundlage der Erfahrung und sind sie

a priori gegeben, nun so haben wir gewiß gut gewählt. Denn, wie Hamann sagte, „vom Himmel muß unsere Philosophie anfangen, und nicht vom Theatro anatomico und den Sectionen eines Kadavers".

Dritter Abschnitt.

Wir glauben, nun auf dem Punkt angekommen zu sein, auf den wir zu stellen wünschten.

Der inductive Weg hat uns an der behaupteten reinen Induction irre gemacht. Er hat uns auch am Intellektualismus, an der Arbeit mit dem abstrakten Begriff, irre gemacht. Wir sind dahin gelangt, ein Erkenntnißorgan zu suchen, in welchem nicht nur der Intellekt, in welchem vielmehr der ganze Mensch verlangend tastet. Wir fanden dieses Organ in einem „Glauben." Auf den Namen kommt es hier nicht an. Und wir fanden das, was dieser für sein Welt-Verstehen fordert, in der Kategorie, welche Brücke und Maßstab für ein Verstehen der Dinge sein kann, in der Kategorie: „Leben." Es ist der Grundgedanke, der von uns inductiv gefordert, und welcher, wie sich zeigen wird, auch deductiv uns gegeben ist. Inneres und Aeußeres, Suchen und Finden, Frage und Antwort greifen hier, wie wir voraussetzten, zusammen, zu einem Schluß von unmittelbarer, großer Sicherheit.

Wir haben nun dieses Leben zu betrachten. Ein erstes Kapitel zeigt es als Geheimniß, ein zweites als Bewegung, ein drittes als Gestaltung.

Erstes Kapitel.

Was man „Sein" nannte, und mit großer Beharrlichkeit an die Spitze eines ganzen aus ihm abzuleitenden Systems stellte, ist durch uns hinreichend als leer gezeichnet worden. Es steckt nur

ein Nichts, es steckt kein Geheimnis darin. Denn es ist ausgegangenes Leben.

Das Leben aber ist Geheimniß. Jede Erfahrung, die der Natur- wie der Geist-Forschung, jedes an der Wurzel eines Lebendigen hinabsteigende Denken macht vor diesem Geheimnisse Halt, und nennt es so. Es ist ein „Leben", welches unter allen Umständen Geheimniß bleiben muß, da die Kreatur dasselbe, indem es auch Geheimniß ihres eignen Lebens ist, nie in ihre Gewalt bekommen kann. Sie ist in dieses Geheimniß gesetzt.

Das Leben ist die Tiefe und die geheime Werkstatt alles Seins. Es ist Fülle der Möglichkeiten, Wurzel der erscheinenden Dinge. Würde die Fülle der Möglichkeiten in Wirklichkeiten erschöpft, würde der verschlossene Grund der Erscheinungen aufgeschlossen und entleert, so wäre das Leben in Sein auseinandergegangen. Das Geheimniß wäre aufgeschlossen, und damit wäre das Leben gebrochen. Wir hätten nur in todtes Sein aufgegangenes, wir hätten nur ausgegangenes Leben. Der Bruch des Geheimnisses ist der Bruch des Lebens. Das Lebendige hat Glieder, das Gestorbene Theile, ohne Leben gäbe es nur todtes Nebeneinander. Was das sei, welches im Einzelleben den nur seienden Stoff als Leben berührt, ihn in den Kreislauf lebendigen Geschehens zieht — wir wissen es nicht; vielleicht können wir Gesetze seines Bewegens aber erlauschen. Jedenfalls ist's mehr als Sein. Leben steht in Geheimniß, Geheimniß deckt das Leben. Und nehmen wir an, wir hätten die Fülle der nur seienden Dinge uns gegenüber, so würden wir die Erfahrung machen, daß sie als nur seiende uns werthlos sind. Wir machen sie aber sofort werthvoll, wenn wir sie als Erscheinungen ansehn. Nun erst gewinnen sie unsere weitere Aufmerksamkeit. Wir werden sie als Aeußerungen — nicht eines Seins, wir werden sie als Aeußerungen eines Lebens ansehn. Der Geist der Sprache, das die Sprache schaffende Leben, weist uns an, nicht ein Sein, sondern ein Leben in der Natur oder im Menschen zu finden. Damit aber zielen wir nach dem mystischen Hintergrund, der Naturtiefe aller jener Erscheinungen, nach dem Geheimniß. Hier anlangend werden wir verzichten. Das bloße Sein war uns zu schal. Das Leben als Geheimniß aber darf Staffel, Standpunkt und Gesichtspunkt für Einschau in Natur- wie Geistwelt sein, eine Kategorie, mit der wir arbeiten.

Wir sagten, die Kategorie „Leben" sei deductiv gegeben. Jetzt setzen wir, was man erwartet haben wird, hinzu, daß sie uns in der hl. Schrift gegeben ist.

Man hat den johanneischen Ausdruck „Leben" so enge gefaßt, daß er mit Erkenntniß zusammenfällt. Man hat ihn so weit gefaßt, daß er auch ethische Bestimmtheiten umschließt. Man hat ihn auch so allgemein gefaßt, daß er auch das physische Leben in sich begreift. Und alles dies ist richtig. Denn es tritt hervor, sobald das endliche Leben als geschöpfliches zu Gott in Beziehung gesetzt gedacht ist. „Leben" bezeichnet dann ein Wesen, welches eine ethische, eine intellektuelle und endlich eine physische Seite hat. Es ist dann auch als ewiges Leben völlige Aphtharsie. Es ist für das Personleben Gegenstand völliger Hoffnung. Es ist als Gemeinschaft mit Gott hier verhüllt, und es wird dort offenbar werden, wenn das ewige Leben uns offenbar ist. Und dieses Leben sehen wir eben Hebr. 7, 16 mit der unzweideutigen Hindeutung darauf bezeichnet, daß es in seiner und nicht nur geistigen Kraft unauflöslich sei, daß es demnach auch ein auflösliches Leben gebe. Das ist geschöpfliches im Gegensatz zum schaffenden. Wir haben in diesem Grundbegriff „Leben" die Formel, welche uns Einblick nicht in das eigentliche Wesen des Lebendigen, wohl aber in seine Bewegung, Formung und Gliederung auf allen seinen Stufen im Natur- wie im Geistesleben giebt.

Auf diese Zweitheilung werden wir zurückkommen.

Man braucht nur irgend eine Concordanz aufzuschlagen, um zu sehen, wie vom Baum des Lebens zum Beginn bis zu den Bäumen des Lebens am Schluß der heiligen Geschichte mit „Leben" das Geheimnißvollste wie Werthvollste bezeichnet wird, wie „Leben" einen hervorragenden Platz einnimmt. Die Mitte aber, auf welche „die Worte dieses Lebens", welches aus Gott ist, welchem wir aber entfremdet sind, sich beziehen, ist der, in welchem das Leben erschienen ist, dessen Worte Leben sind. A. G. 5, 20. Eph. 4, 18. Joh. 3, 63. So ist dieses Leben das „ewige", höhere geistige. Und es ist endlich geistleibliche Daseinsform. Dieses Dasein wird angeschaut als in die Zukunft eintretend, nach dem Tode eröffnet, aber verhüllt in die Verweslichkeit dieser Weltzeit herabreichend. Es ist im ersteren Fall Gegenstand der Sehnsucht aller Frommen, weil Ernte der Geistessaat, unverwelkliche Krone der Sieger auf

Erden. Leben und Unverweslichkeit finden wir als unvergängliches Wesen mit Leben und Frieden zusammengestellt. Was Frieden ethisch, das ist Unverweslichkeit physisch. Metaphysisch drückt es der Hebräerbrief aus mit: Unauflöslichkeit.

Immer reicht dieses Leben, wiederholen wir, in das Erdleben der Gläubigen herab. Als Pfand und Angeld, als erste Anzahlung auf ein einst offenbares, dann ganz auszuzahlendes Erbe ist es dann nicht ein Neues. Es ist ein durchaus Einheitliches. Es tritt über den mechanischen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit hinaus. Denn es wurzelt im Haupt, in welchem jener Gegensatz von Zeit und Ewigkeit ausgeglichen ist. So steht ewiges Leben in den gebrechlichen Hütten seiner Glieder, die mit ihm aufgeweckt sind, verborgen. Es überwindet Zeit und Ewigkeit im Ansatz bis es hervortritt und das Sterbliche verschlingt 2. Cor. 5, 4. Und so können wir annehmen, daß Leben und unvergängliches Wesen, welches der Erlöser an das Licht gebracht hat, eben jenes gute Werk ist, welches er in seinen Gläubigen angefangen hat und hinausführen wird. Und zugleich ist's eben jenes neue Leben Röm. 6, 4, in welchem wir mit Christo wandeln sollen. Es ist dieses Leben in seiner Gleiche mit Christi Leben die nothwendige Voraussetzung, auf welche hin die Gleichheit mit Christo in der Auferstehung verkündet wird. Es ist dieses Leben dasjenige, wodurch und worauf hin der Gläubige in das Himmlische sich versetzt sieht Eph. 2, 6. Denn Christus ist das Leben, in uns verborgen Col. 3, 4. Phil. 1, 21. Darum ist Sterben unser Gewinn. Er wohnt durch den Glauben in den Herzen, darum, da er in uns lebt, leben wir im Glauben in ihm. Nur als Glieder an dem, der das Leben ist, werden wir einst das Leben haben. Die Gliedschaft aber ist unmöglich ohne das vom Geist des Lebens Röm. 8, 2. 10, vom Wort des Lebens Phil. 2, 16 gewirkte Leben in den Gliedern. Und so ist denn das ewige Leben in Christo eine Gabe Gottes, welche derjenige schon besitzt, welcher im Glauben lebt Gal. 2, 20. Lebend, das heißt vom Tode erlöst, in die Gemeinschaft des Lebens Christi wieder eingerückt, lebt er das ewige Leben. Eph. 2, 5.

Bisher haben wir Gedanken über das ewige Leben gefunden, die uns zu dem Schluß berechtigten, daß die Idee dieses Lebens nicht diejenige einer überweltlichen Größe, sondern einer der diesseitigen Gemeinde ebensowohl eignende ist.

Werfen wir nun einen Blick auf Johannes. Die letzte Quelle des Lebens ist der, der der wahrhaftige Gott und das ewige Leben ist. 1. Joh. 5, 20. Aber der Sohn hat wie der Vater das Leben in ihm selbst, und er hat uns das ewige Leben gegeben 5, 11. Und nun zeugen die Seinen, die es gesehn haben, und betastet haben, und verkündigen das ewige Leben, welches beim Vater war und nun erschienen ist 1, 2. Das Leben, welches in ihm war, war das Licht der Menschen Ev. 4. Es hat kein Leben in sich, wer nicht isset sein Fleisch und trinket sein Blut Ev. 6, 53. Er aber gibt dem, der da glaubt, das ewige Leben. Er ist das Brod des Lebens. Aber auch seine Worte sind Geist und Leben 6, 63. Er giebt den Seinen, was in das ewige Leben quillt 4, 14. Als lebendiges Wasser fließt's von ihren Leibern. 7, 38. Das ist das ewige Leben, welcher der Gläubige hat. Wer dieses Leben hat, hat damit Christum, an dem als Menschen das hier verborgene ewige sich ausgestaltet. Und dieser in den Gläubigen verborgene Quell des Wassers des neuen Lebens, in das ewige Leben fließend, wird in der Auferstehung des Lebens offenbar werden 4, 14; 5, 29; 6, 40. So wird sichtbar werden, daß der Herr die Auferstehung und das Leben ist, indem die Glieder mit und bei ihm leben sollen. Was in den Nachfolgern Jesu sich innerlich zeigte als Licht des Lebens, indem es in Werken und als Wasser des Lebens hervorbrach, das wird offenbar sein im Antheil am Holz des Lebens, das im Paradiese Gottes ist. Off. 2, 7; 22, 2. 14. „Auch an den Strömen des Lebens Apoc. 22. und der Gnadengabe des Wassers des Lebens Apoc. 22. wird's ersichtlich. Aber der Ungläubige wird das ewige Leben weder haben, noch „sehen" Joh. 3, 36.

So hat die seit Eintritt der Sünde auf Erden auf den Menschen abzielende Bewegung ihre Signatur im Worte: Leben. Leben und Odem alles Fleisches auf Erden Ps. 104. erscheint um des Menschen Willen vorhanden, und die Menschheit um des ewigen Lebens Willen Joh. 10. So liegt im Ausdruck „Leben", womit Adam sein Weib nannte, zunächst die Andeutung, daß sie Mutter eines physischen lebendigen Geschlechts sei. Aber doch auch diejenige, daß sie Mutter eines zu höheren Leben bestimmten Geschlechtes der Verheißung sei. Und insofern findet dieser Ausdruck schließlich seine Erklärung durch das Wort: In ihm war das Leben. Joh. 1.

„Leben" erscheint also nach der Sprache der Schrift der kurze Ausdruck zunächst für die physische und zeitliche Existenz der Welt und der Dinge insgemein, wie für die physische des Menschen insbesondere. Sodann aber bezeichnet es im Gegensatz zum Äußerlichen, Dunklen, Hinfälligen der Leiber und Seelen im Kosmos: die innerliche, lichte, unvergängliche Bestimmtheit in ethischem Sinne, welche zugleich religiöse Bezogenheit nach Ursprung und Ziel ist. Diese Bestimmtheit des Innen-Lebens, erscheint als ein Neues, Gegebenes im Verhältniß zu früherer Verweslichkeit, Verworrenheit, Lähmung und Knechtung der Kräfte. Ihr gegenüber ist dieser neue Zustand eine Erlösung vom Tode zum Einklang der Lebensthätigkeiten. Endlich stellt dieses subjective ethisch-religiöse Leben sich, wie in der Zeitlichkeit durch Wunderkräfte, so am Ziel durch die in ihm offenbar werdende Kraft zur Verleiblichung als geistleibliches Leben heraus. So, in der Ewigkeit mündend, offenbart es, daß ihm der Name: ewiges Leben zukommt. Und rückschreitend finden wir nun, daß das „ewige Leben" seine Quelle in Gott hat, daß es im Anfang im Paradiese innerhalb dieses Kosmos noch offenbar ist, daß es in Christo in der Knechtsgestalt wieder offenbar wird, daß es als ewiges Leben in seinen Knechten wohnt, daß es über den Ruinen des Auflöslichen und Verweslichen faßlich wieder offenbar erglänzen wird. Das ewige Leben umfaßt als jenseitiges diesen Kosmos, und durchgrünt ihn als in das Diesseits eingegangenes. Es ist das Leben der Ewigkeit und Leben in Ewigkeit, weil es zugleich das in Gott ruhende Reich des Lebendigen über und außer der Zeit ist. Es ist die Ewigkeit im Leben, weil die Geister, die innerhalb dieser Zeitlichkeit noch physisch gebunden sind, doch dem ewigen Leben zugehören, wenn ihr Inneres durch und für dasselbe entbunden ist.

Was wir nun vom Leben auch hörten, da es auflöslich ist, so hat es eine innere Fülle. Aber was wir in Schriftaussagen auch überblickten, immer ist's in diesem Falle Geheimniß. Nehmen wir Leben allgemein als Kraft, die sich demgemäß äußert, so sehen wir es auf Gott in Gegensatz zu den Götzen ebenso angewendet, wie auf den Menschen in Gegensatz zu dem Unbewegten, geistig Todten. Wir sehen es für die Form und Lebensweise des geistig Lebendigen gebraucht und endlich für ihre inner- und überweltliche Daseinsweise im ewigen Kräfteeinklang. Immer finden

wir Leben im Gegensatz zu bloßem Sein. Wir finden es als physisches, ethisches, oder ewiges Leben, und dieses alles gemeinsam und zusammen, wie schon Chrysostomus zu Joh. 1, 4. Immer ist's in seinem Wesen: Geheimniß, in seiner Form: Erscheinung. Denn das Leben drängt überall aus seiner Tiefe zur Gestaltung. Nirgend's ists nur Sein. Immer ist's Sosein, Gestaltetsein.

Dies werden wir noch deutlicher sehen.

Zweites Kapitel.

Man hat viel von „Naturgesetz in der Geisteswelt" geredet. Wir werden natürliche Bewegungen unter der Form des immer Wiederkehrenden auch in der Geisteswelt finden. Und darum sprechen wir vom „Leben" auf beiden Gebieten. Selbstverständlich halten wir immer fest, daß Naturleben in Gesetzmäßigkeit aufgeht, während diese im Geistesleben untergeht. Denn dieses überragt die Gesetzlichkeit, in welche es nach seiner Richtung auf Leibliches und Natürliches, in welche es also nach seiner nur zeitlichen Existenzform gebunden ist. Naturleben steht unter, Geistesleben steht über dem Gesetz vermöge seiner Freiheit, also sittlichen Verantwortlichkeit. Nach diesem Vorbehalt dürfen wir weitergehen. Ein Naturgesetz, welches seelisches, also natürliches wie geistiges Leben umfaßt, wie Drummond meint, giebt es nicht.

Nehmen wir an, wir hätten niemals das Wachsthum einer Pflanze erlebt, wir sähen eine solche zum erstenmal vor uns und nichts außer ihr. In ihrer starren Ruhe würde sie uns nur den Eindruck des völlig Unverstandenen geben. Nun aber erleben wir das Hervortreten des Keims, die Arbeit der Assimilation. Wir erleben das Aufsteigen des Halms im successiven Nacheinander, das Ausbreiten des Blattwerks im symmetrischen Nebeneinander. Wir sehen endlich das Ergebniß, die Blumenkrone, den Samen, mit dem geheimnißvollen Ineinander des Ganzen, alles abschließend in sich zusammenfassend, mit der Potenz, den ganzen Prozeß des Wachsthums wieder aus sich heraus neu zu beginnen — jetzt haben wir ein Leben erlebt. Wir haben die Bewegung des Lebens, oder das Leben als Bewegung erlebt. Und wir entdecken, daß Bewegung

eines der Gesetze alles Lebens sei. Denn wir finden, daß es wie im äußern objectiven, so in unserm seelischen Innenleben waltet. Hier also haben wir die Erscheinung, die Lebensform des Geheimnisses: Leben. In dieser Form finden wir allgemeine faßbare Gesetze. Und wir finden dieselben überall, auf allen Gebieten. Oder wäre dem nicht so? Wir wiederholen doch dieses Leben unbewußt wie bewußt, mit Hülfe der Zeit, wie mit Hülfe des Raumes.

Wir reproduciren es instinctiv mit jedem Schlagen des Taktes, mit jedem künstlerischen Bilden und Zurechtstellen der Dinge zu gefälliger Form, mit jedem unwillkürlichen Rhytmus und Tonfall in Sprache und Bewegung. Und damit bezeugen wir nur, daß wir unter dem Einfluß eines allgemeinen Gesetzes alles Lebens stehen, dem der Bewegung.

Das Lied, jedes musikalisch ausgeführte Motiv, bildet die Gesetze des Lebens und der Harmonie, die wir am Pflanzenleben fanden, doch für den Sinn des Ohres im Rhytmus stetig nach. Die Musik stellt immer von neuem das Leben in seiner idealen Selbstbewegung dar, als von der Tiefe der Einheit in die Fülle des Vielen auseinander tretend und zur Einheit wieder sich sammelnd. Der mächtige Grundgedanke als Thema und Tiefe wird die melodische Entfaltung in ihrem Aufsteigen begleiten, in die vielfache Fülle sich ausbreitender Tongestalten leise klingen, in immer neuer Modulation zu neuer Schönheit und Offenbarung sich selbst entwickelt finden, und endlich aus dem Reichthum der Formen gesammelt und bereichert zu harmonischem Einklang in sich zurückkehren. Das ist eine Verklärung, eine Vergeistigung des erscheinenden Lebens, ein Tongewächs. Und es ist dann in sich wahr, wenn die Gesetze des Lebens lebendig reproducirt sind. Innerhalb dieser Gesetze als Formen der Tonbewegung spricht die Tondichtung das Innerste aus, gibt mehr als die Sprache, reicht tiefer, als sie. — Und was uns an der Musik hinreißt, zum selbstvergessenden Aufschwung fortreißt, es ist die durch sie ausgesprochene Ahnung der Lebenseinheit. Die Tonkunst, alle Dissonanzen auflösend, — läßt diese Einheit uns als verlorenes und ersehntes Paradies erglänzen. Und das ist das Geheimniß der Bewegung des Lebens.

Die Baukunst, die Tondichtung im Raum, wiederholt uns dasselbe Gesetz. Es sind die Grundkräfte des Lebens im ruhigen

Gleichgewicht, die sie uns darstellen soll, die Bändigung des Massenhaften durch den Geist, die Vergeistigung des Stoffes durch das Ebenmaß der Form. Der unsichtbare Bau der Töne mit dem Fluß seines Bewegens ist hier in die Sichtbarkeit übersetzt und steinern geworden. Aber dieselben Gesetze der Einheit, Ausbreitung und Zusammenfassung, der Gliederung und Sammlung, also des Bewegens, sind es auch hier, welche die wüste Masse zum Schönen machen, welche das Geheimniß des Lebens ausreden, und so uns im innersten Leben anreden.

So ahnen wir denn ein Leben, dessen Formen und Gesetze auf allen Gebieten gleichlautend uns entgegen treten. Dies Leben ist in uns und verhüllt ebenso um uns. In seiner Reinheit ist's auf Erden nur künstlich herzustellen. Geheimniß bleibt's immer.

Eins hat sich in dieser Erörterung schon aufgedrängt: Leben ist Bewegung, und zwar nie rastende. Das Leben ist Energie und Regsamkeit. „Es ist" — sagt Göthe tiefsinnig von der Natur — „ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig, und ist kein Moment Stillestehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff, und ihren Fluch hat sie ans Stillestehen gehängt." Wir werden später die Gesetzmäßigkeit, die innere Symmetrie dieser Bewegung auf allen Gebieten sehen, eine Symmetrie, welche völlig höchstens in der Musik ausgedrückt werden kann. Sie bildet in hervorragender Weise das Leben als Bewegung ab. So hat man immer Recht, die feine Gliederung eines Bauwerks erstarrte Musik zu nennen, weil auch sie die Form des Lebens, die Bewegung darstellt.

Es liegt also im „Leben" das Moment des Werdens sofort mitgesetzt, ein Moment, zu welchem der Idealismus Hegels von seinem abstracten „Sein" aus vergeblich zu gelangen strebte. Trefflich sagt von diesem Werden Schelling: „Es ist offenbar genug, daß das Leben in einem steten Werden besteht, und daß jedes Product, eben weil es dieses ist, tot ist." Betont Schelling so das Werden, so ist ein Product der Naturindividuen gemeint, welches nicht weiter producirt. Es wird das noch deutlicher werden, wenn das Leben noch mehr als der Prozeß hervortritt, mit welchem Bewegen und Werden immer gegeben sind. Denn die nicht organische Arbeit, diejenige chemischer Kräfte, liefert ein caput mortuum, eine starre Eins. Hier herrscht der Oxydations-, im

Leben dagegen, wie wir gleich sehen werden, der Reductionsprozeß.

Darum eben müssen wir weiter gehen. Wir müssen sehen, daß das Leben nur darum Bewegung ist, weil es ein Vieles ist.

Von jedem der uns umgebenden Dinge können wir sagen, daß es — ist. Wir können auch sagen, daß es Erscheinung sei. Und in diesem Falle sagen wir mehr aus, als in ersterem. Denn wir ahnen hinter der Erscheinung das Wesen. Weitergehend aber sagen wir nicht: das Ding, das Erscheinende, ist Erscheinung eines Seins, wohl aber werden wir sagen: das Ding ist Erscheinung eines Lebens. Denn das Sein verhält sich gleichgültig gegen die Bestimmungen des Grundes und der Folge. Wesen, und bestimmter: Leben, dagegen ist Begründendes, ist Realgrund, aus dem etwas hervorgeht, welches wir dann Existenz nennen. Jede Existenz oder besondere Erscheinung wird das an sich haben und zeigen können, dessen Erscheinung sie ist. Die organischen Naturkörper werden es in erhöhter Weise vermögen. Aber auch unorganische, auch der Krystall, als caput mortuum eines Naturprozesses. Auch dieses zum anscheinend bloßen Substrat herabgesetzte wird als Ergebniß eines Zusammenwirkens von Kräften, also irgend eines Bewegens, auf dieses zurückweisen. Es hat in seinem Erscheinen diejenige Vielheit der Kräfte bewahrt, die sich an seiner Erzeugung betheiligte. Es zeigt sie in seiner elementaren Zusammengesetztheit auf. — Sehen wir so die Welt der Erscheinungen auf einen Grund deuten, so sehen wir in der Erscheinung diesen Grund als im Zusammenwirken der Kräfte sich offenbarendes Leben.

Damit sind wir schon, nehmen wir hinzu, daß uns das Leben sich vorhin als geheimnisvolles Bewegen zeigte, zu der Erkenntniß geführt, daß Leben sowohl ein Bewegen, als ein Mannigfaltiges sei. Es ist demnach ein Bewegen in Gemeinschaft der Kräfte. Folglich ist Lebendiges nie eine arithmetische Eins, es ist immer ein Vieles. Der Spruch Göthe's findet seine volle Wahrheit: „Kein Lebend'ges ist ein Eins, immer ist's ein Vieles." Jedes Product der organischen Welt zeigt die erstarrten Reste dieser Vielheit, jedes Lebendige sehen wir über eine Vielheit der Kräfte gebieten. Nur als Einheit, als Einigkeit dieser Vielheit, in ihr seine Einheit durchsetzend und offenbarend, ist Lebendiges. Ohne die

Vielen hört es auf, Einheit zu sein. Das Lebendige ist also Einheit der Vielen. Leben also setzt eine Gemeinschaft oder Einigkeit Vieler voraus, und ist, was es ist, nur in dieser. Denn der Tod tritt ein, wenn die Einheit, diese immer als Einigkeit also concret genommen, gebrochen ist. Der Zerfall in die Natur-Elemente ist Zerfall in Tod. Einfache Elemente entbehren des Lebens.

Wir sagen: Leben ist ein Vieles. Es erweist sich als Thätigkeit des Gemeinsamen, als gemeinsame, central verbundene Thätigkeit. Wir sagen also ferner: Leben ist Thätigkeit Vieler zur Einheit sich vermittelnd.

Diese Kategorie wenden wir schon an, wenn wir von Leben einer Gemeinschaft als Mehrheit Lebendiger reden.

Dann aber stellt sich uns der Begriff einer Auflöslichkeit des Lebens sogleich mit ein. Leben ist löslich muß concret lauten: Lebendiges muß als solches in einer zu beherrschenden Mannigfaltigkeit sich fortwährend bethätigen, sich vermitteln, thätig sich selbst setzen. — Das Mineral, der Körper ist im todten Zustand; denn er ist, in die Pluralität gesetzt, darin verloren. Er kann die Vielen nicht binden. Der Organismus aber setzt sich thätig durch, indem er sich ständig aus der Vielheit in die Einheit zurücknimmt, und sich so mit sich selbst vermittelt. Schelling hat also völlig Recht, wenn er bemerkt, das Wesen des Lebens bestehe überhaupt nicht in einer Kraft, „sondern in einem freien Spiel von Kräften." Das Spiel aber besteht darin, daß die Einzelnen immer wieder zu Mitteln für die Lebenseinheit aufgehoben und in die in allem Spiel bewahrte Ruhe und Tiefe des Ganzen zurückgebogen werden. Würde diese Zurückführung irgendwie unterbrochen, der beständige Prozeß stillgestellt, so wäre der Zerfall, der Zerfall der Lebenseinheit in die leblosen, starren Einheiten damit gegeben. Es wäre der Tod herbeigeführt.

Das Leben ist also nur als das Viele: Selbstvermittelungsprozeß.

Man wird mit Recht vermuthen, daß die Anwendung dieses Ergebnisses auf höherm Gebiet in Aussicht genommen wird. Und darum sei noch hinzugefügt, was ein berühmter neuerer Physiolog, Valentin, sagte: „Das Leben ist stets aus sich selbst sich erneuernder Prozeß, der Kreislauf einer immer sich selbst voraussetzenden und doch zugleich sich hervorbringenden Einheit". Gewiß, und daraus

folgt, daß dem Leben sowohl die Eigenschaft der Ruhe, als der Veränderlichkeit zukommt. Dies aber so, daß die Ruhe in der Bewegung, die Bewegung in der Ruhe ist. Die Bewegung, die nur in uns die Vorstellung der Zeit hervorruft, kann dem Leben nicht fehlen, da es sonst der Tod wäre. Die Ruhe, der nur unsere irdische Vorstellung als der Erholung von Abspannung inhaftet, kann dem Leben nicht fehlen, da das Leben sonst unfruchtbarer Trieb sein würde. Denn die Ruhe bedeutet Sammlung für neue Kraftentfaltung, Rückführung der Vielheit darum in die Tiefe. Die Bewegung des Lebendigen geht extensiv in den Umkreis, um dann intensiv in der Mitte sich zu sammeln zu neuer Entfaltung.

Und noch Bestimmteres dürfen wir hinzusetzen, hier wenigstens einleiten. Auch die Dreiheit der Bewegung, welche ja auch den Kreis schafft, ist immer gefunden. Chr. Fr. Krause bestimmt es als ewiges Weltgesetz alles Lebens, „daß in Einem sich zuerst zwei Glieder des gleichförmigen Gegensatzes nach einander entfalten, sich sodann im Wachsthume ihres Lebens zu einem Dritten vereinigen, und dann erst die Harmonie des ganzen lebenden Wesens vollenden".[20]) Und Schelling sagt in der „Weltseele": „Das Leben besteht in einem Kreislauf, in einer Aufeinanderfolge von Prozessen, die continuirlich in sich selbst zurückkehren". Es ist im Grunde schon damit gegeben, daß das organische Leben, wie Liebig sagte, das Gegentheil des in der organischen Natur waltenden Oxydationsprozesses, daß es „Reductionsprozeß" ist.

Drittes Kapitel.

Sahen wir, daß „Leben" ein Geheimniß ist, sahen wir, daß Leben gleich Bewegung, daß Leben immer also ein Vieles ist, und in der Drei sich entfaltet, so gehen wir, auf diese Bemerkungen gestützt, weiter. Wir sehen, ob wir Stufen und Zahl des Lebensprozesses noch deutlicher finden. Wir haben dann den Blick in die allen Lebendigen nothwendigen Lebensactionen.

Wir wiederholen zunächst, daß Leben als Substanz Geheimniß ist, welches die Kreatur nie in ihre Gewalt bekommt, weil es jenseits ihres Denkens liegt und dieses vielmehr trägt. Das Leben

ist eben Tiefe, quellendes Centrum. Aber mit Kräften und Willen, die zu Entfaltung und peripherischem Bilden drängen. Hierin haben wir auch schon das erste Moment. Die Tiefe ist treibender Grund jedes Lebensprozesses. Und dieser so zu sagen thätig männliche, aber mit der Form des Weiblichen, mit dem verborgenen Typus des Auszugestaltenden behaftet. Die Eins ist der Grund der Wirklichkeit der Kreatur.

Denn dieser Grund, den wir mit Eins bezeichnen, weil er als Tiefe die Eins einer aus ihm zu entwickelnden Vielheit ist, bewegt sich nun zur Entfaltung und Ausgestaltung des in ihm Ruhenden. Dieses in ihm Ruhende ist die weibliche nach Außen zu führende Seite seines Wesens, die Leiblichkeit, die das aktive Thätige an sich hat, und darum geistleiblich ist, der Potenz nach. Das Innere ist nun zu einem zweiten Moment des Prozesses herausgesetzt, in welchem es in einer gewissen Selbstständigkeit erscheint, und der qualitativen Innerlichkeit, der Eins, gegenüber die quantitative Äußerlichkeit und passive Ausgestaltung, die Zwei, darstellt.

Die auswirkende Eins ist also aus der gesammelten Tiefe in die Expansion getreten, deren Ergebniß das äußere Gebilde ist. In ihm ist die Eins so zu sagen außer sich, ist in der Zwei der Auswirkung gleichsam verloren. In diesem Äußern ist sie jetzt ebenso die verborgene Seite wie dieses Äußere vor seinem Hervorgang in dem Innern der Eins es war. Mit der Zwei ist die objektive Ausgestaltung in der leidenden Form erreicht. Die thätige Eins hat sich damit bejaht. Eine Entfaltung nach Außen zu harmonischem Ausbau in freier Lebensbewegung hatte als Aufgabe in der Tiefe der Eins gelegen, und in der Zwei ist die Aufgabe gelöst. Der Drang der Selbstdarstellung ist zu vorläufigem Abschluß gekommen.

Verweilen wir hier einen Augenblick. Es ist, um zwei Bemerkungen einzuschieben. Es muß durch diese Zeichnung der beiden sich fordernden Momente jeder innerlichen Entwicklung eines selbstständigen Einzellebens deutlich schon geworden sein, daß organisches Leben gleich Leiben ist, daß Thätiges und auszuwirkendes Leidendes, also daß Innerliches und Äußerliches, Mitte und Umkreis, nicht ohne einander zu denken, also identisch sind. Es muß ferner von hier aus ein Blick auf die mit der Zwei gesetzte Lebenspolarität der mechanischen und chemischen Verhältnisse wieder geworfen werden, um zu bemerken, daß die Zweiheit in Spannung ge-

haltener Elemente sich nur aus dem Bruch einer Lebenseinheit erklärt, darin sie Momente waren, während sie nun als Fragmente in Vereinzelung und falscher gegenseitiger Bezogenheit bloße Elemente geworden sind. Und sie können nur im organischen Leben erst, wo sie in den ersten der beiden gezeichneten Stufen desselben wiederholt, oder recapitulirt erscheinen, aus ihrer elementaren Einseitigkeit heraus, und zu Momenten des Organischen erlöst werden.

Wir bitten um Geduld, indem wir so überaus umständlich sein müssen. Festgehalten möchten wir nur wissen, daß Zwei die Zahl des Unorganischen, daß Drei die des Organischen, also des Lebens ist.

Jetzt indeß kehren wir zurück. Wir verließen die Entwicklung des organischen Lebens, als es in der Zwei, in der Objectivität seiner Ausgestaltung, scheinbar ruhte. Es hat in diesem Äußeren sich Ausdruck gegeben und ist damit in eine Entfaltung eingetreten. Und diese gehört so sehr zum Wesen der Eins, daß ihre Störung und Hemmung auf jedem Gebiet physischen und geistigen Lebens Verkrüppelung und Krankheit zur Folge hat. — Aber die weibliche, plastische Gesetztheit des Gebildes hat als Außenseite jener Innerlichkeit diese doch auch an und in sich. Sie ist darum nichts für sich Seiendes. Sie ist vorherrschend leibliche Passivität mit dem bloßen Momente innerlicher Aktivität, wie umgekehrt die Eins sich uns früher als vorherrschende Aktivität mit dem bloßen, freilich zur Verwirklichung treibenden, Momente leiblicher Passivität ergeben hatte. Ist die Zwei also vorwiegend Äußerung und Außenseite, so würde darin an sich für die Aktivität der Eins eine Versuchung liegen. In der Entwicklung nach Außen ist Erhöhung des Lebensgefühles gegeben. So könnte es sich in peripherischem Bilden erschöpfen. Die aktive Tiefe der Eins würde in der Zwei die Versuchung haben, sich nach Außen breitend und zersetzend zu leeren und sich so zu verlieren. Aber nun schreiten beide Seiten, in einem neuen Lebensvorgange, der Drei, sich erfassend, zu harmonischem Einklang fort. Diese Drei bedeutet die beständige Aufhebung des Strebens nach Außen, die beständige Erfassung des centrifugalen Dranges nach expansiver Ausgestaltung, die beständige Zurückbeziehung dieser Vielheit auf die Tiefe. Hier erst gleicht sich der Gegensatz aus. Er machte sich als Widerspruch dadurch empfindlich, daß, wie in der Eins das passive, so in der Zwei das aktive

Moment gebunden und gehalten war. In der Drei als höchster und abschließender Lebensform nimmt die Lebenseinheit sich als Einheit aus der Spannung des Gegensatzes zu Ruhe, Einklang und Sammlung zurück. Hier nun stehen Intensität und Extensität, Aktivität und Passivität in Einklang. Qualitatives und Quantitatives, Inneres und Äußeres sind auf der Stufe dritter Potenz einander deckende Größen.

Dies ist die Drei der Gestalten und Stufen jedes Lebensprozesses.

Dieser kehrt somit in seinen Anfang zurück. Dies ist der nothwendige Kreislauf aus Tiefe zur Vielheit und endlich zur Einheit. Und aus diesem Abschluß keimt immer wieder neue Bewegung. Symbol jeder Lebensbewegung ist also der Kreis. Und würden wir das gleichseitige Dreieck im Kreise zeichnen, so hätten wir auch die Stadien der Bewegung angedeutet.

Sie findet im Dreiklang ihre Abschattung. Die Eins der Prim als Tiefe geht in die Terz hinaus. Aber in beiden Tönen ist nicht Ruhe. Jeder von beiden läßt, wenn angeschlagen, leise den andern weiterklingen. Jeder hat als Moment seinen Gegensatz an sich. Beide verlangen aus der Gegensetzlichkeit nach der Einheit. Im dritten Ton, der Quint erst, gelangt die Bewegung zum Abschluß.

Ist es doch ebenso mit der Figur. Die Linie bewegt sich in die Breite, also in die Fläche, beide aber finden Ziel und Schluß im Kubus.

Es ist also so, so finden wir wieder das Grundgesetz, daß mit der Idee des Lebens die eines Werdens in Form beständiger Selbstreproduction zugleich mitgesetzt ist. Wir hörten früher, das Leben sei stets aus sich selbst sich erneuernder Prozeß, der Kreislauf einer sich selbst voraussetzenden und doch zugleich sich hervorbringenden Einheit. Wir haben dasselbe gefunden, und setzen zu unsern früher gefundenen Bestimmungen den Satz nun: das Leben ist in Dreiheit der Momente in sich kreisende Thätigkeit. Das heißt, es ist Cirkularbewegung.

Man wird erkennen, wie wir hier schon die Grundgestalt alles Lebens als geschaffenen fanden. Wir gewannen hier schon Grundform und Vorausdarstellung.

Wir haben die Drei als Zahl des Lebens, als Signatur der dreifachen Momente eines Prozesses erkannt, in welchem das Lebendige, also das Einzelleben, sich verleiblichend erfaßt. Diese

Drei des Lebens findet sich also in jedem Leben, und ebenso wie in der umgebenden organischen Geschöpflichkeit, auch im Gebiet des Seelenlebens, wo persönliches Ich sich gegenständlich sieht, und sich in sich zurücknimmt. Wir haben also in der Dreiheit der Lebensaktionen ein allgemeines Gesetz alles Lebens gefunden.

Zum Schluß haben wir darauf hinzuweisen, daß jene Dreifaltigkeit der Stufen in der Entwicklung, die wir auch These, Antithese, Synthese nennen können, im Personleben als die Momente eines physischen, intellectuellen, ethischen Verhaltens sich kund geben. Das sind Kategorien die, im Naturleben nur angedeutet, im Personleben zu ihrer Bedeutung gelangen.

Hier genügt uns, gefunden zu haben, daß jene Dreiheit der Momente in der Bewegung des Lebens, eben allgemeines Gesetz ist.

Aber holen wir noch einmal hierfür weiter aus. Im Gebiet des Mechanischen sehen wir als ein Getrenntes: Mittel und Zweck. Für diesen sind jene leidend zu bearbeiten und sind nur unterworfen. Ebenso gehört eine äußere Kraft dazu, um chemisch Gespanntes, aber in Verwandtschaft die Ausgleichung Suchendes, künstlich auseinander zu halten. Hier also wird durch Isolirung, durch Forterhaltung der beiden Faktoren in ihrer Einseitigkeit, durch Erhaltung der Spannung, der Zweck erreicht. Ist das Auseinanderhaltende dort wie hier beseitigt, so schlägt das Verschiedenartige sofort in die leblose Ruhe der Neutralität zusammen. Dies Verhältniß mechanischer Größen ist der Tod. Das Ergebniß des Verhältnisses dynamischer Kräfte ist gleichfalls der Tod. Mit anderen Worten: der Zweck, welcher ein Anderes als Mittel seiner Selbstverwirklichung gewinnen wollte, verliert sich ebensosehr an das Andere. Beide laufen in die Indifferenz aus, und beenden damit den chemischen Prozeß.

Es muß mithin die Wechselbestimmung von Zweck und Mittel, wir können sagen von Innerm und Äußerm, auf einer höheren Stufe des Seins höher veranlagt sein. Im Organismus finden wir ein Bilden, welches über den Mechanismus, über den Chemismus, beide unter sich fassend und benutzend, hinausgreift. Im Mechanismus war das Verhältniß des Zwecks zu dem Mittel, wodurch der Zweck sich zu verwirklichen trachtete, das des Widerspruchs. Im Chemismus ist der Widerspruch in beide Seiten hineinverlegt, da ihr Sein sich darauf angewiesen fand, sich ver-

nichten zu lassen oder gänzlich aufzuhören, sowohl Subjekt als Objekt zu sein. Wir werden also ein Verhältniß von Zweck und Mittel zu suchen haben, in welchem beide, innerlich aufeinander bezogen, sich ergänzen, ohne ineinander aufzugehen. Das Verhältniß von Zweck und Mittel finden wir auf der Stufe des organischen Lebens.

Hier, und damit sind wir auf das Frühere zurückgekehrt, hier ist also ein Zweck, welcher sich nicht an einem fremden Material bethätigt und gewaltsam verwirklicht, oder an einem Zuverbrauchenden sich durchsetzt, sondern ein Zweck, welcher Mittel zu seiner Verwirklichung setzt, die Selbstzweck sind. So setzt etwa das Innere durch die Mittel oder Organe in ihrer Totalität den Leib. Die Mittel sind dann nicht mechanisch und chemisch gehaltenes Nebeneinander, sie sind nicht nur Theile, sondern ebensosehr Zwecke, Träger ihnen innewohnender Idee. Das Leben ist in der Einheit und Vielheit der Seele und der Glieder verwirklicht. Das Leben ist Einheit des Einen in der Vielheit. Es ist Einheit von Seele und Leib. In dieser Einheit ist mechanisches und chemisches Verhältniß zu bloßen Momenten herabgesetzt. Beide sind vorhanden, aber aufgehoben in der Lebenseinheit. Sie treten erst wieder selbstständig auf in Zersetzung und Verwesung, wenn das Leben erlischt.

Jetzt erst dürfen wir annehmen, die Idee des Lebens auch völlig aufgezeigt zu haben. Wir sagen absichtlich nicht mehr Begriff, sondern Idee, um auch so die Einheit von Zweck und Mittel auszudrücken, welche „das Leben" darstellt. Und hier angekommen, dürfen wir nun zu den früheren Bestimmungen, daß das Leben in Vielheit stehe, daß es Einheit der Vielheit sei, daß es Selbstvermittlungsprozeß sei, auch die eigentlich bereits gegebene fügen, daß Leben — denken wir nur an das ideale — gleich Leiben sei, also einen geistleiblichen Selbstvermittlungsprozeß darstelle. Es liegt das ja im Begriff dieses Prozesses, daß Kräfte als Vielheit, aus einer Tiefe als Einheit hervortreten (procedere), und wiederum in die Tiefe zurückgenommen werden. Das heißt, das Leben setzt sich selbst voraus, bringt sich selbst auf dieser Voraussetzung hervor, äußert sich und biegt die Äußerung in sich zurück, indem es sich so aus seiner Tiefe heraus in Kreisbewegung beständig erneuert, in Ruhe und Bewegung zugleich in sich kreist. Das liegt im Begriff des Prozesses, daß diese Hervorbringung des

Lebens aus seiner Tiefe: Herausstellung des Inhaltes, Aus-Leben, oder nach Außen-Leben, oder Leiben sei. Diese circulare Bewegung geistleiblichen Lebens bildet seinen fortwährenden geistleiblichen Selbstvermittlungsprozeß.

Die Form ist dem Inhalt mit der Selbstdarstellung also gegeben. Sie ist unmittelbare Existenz des Inhalts. Damit ist der Kant'sche Recurs auf das Ansich der Dinge abgeschnitten und wir sagen: Die Seele (nicht Geist) ist im Leibe die erscheinende, die nach Außen tretende, Seele und Leib sind im Leben und als Leben identisch. Leben ist gleich Leiben. Das ist Schluß im Selbstvermittlungsprozeß.

Man wird auch hier schon die Unterlage für die Darstellung des absoluten Lebens gegeben finden. Und nun haben wir noch einen letzten Schritt für unsere Theorie vorwärts zu thun.

Wir haben gleichartige Gesetze des Lebens gefunden. Wir werden auch bestimmte Thätigkeiten erkennen. Denn als Lebendiges muß es nicht nur leiben, es muß sich gliedern. Lebloses hat Theile, Lebendiges ist in seinen Gliedern. Als Mannigfaltiges ist es darin ausgedrückt. Ist Seele also auch Form des organischen Körpers, so ist reichere Gliederung: reicheres Seelenleben. Je einfacher der Organismus, desto passiver. That geht mit Gliederung Hand in Hand. Beachten wir die aufsteigende Reihe der Pflanzen- und Thierleben vom einzelligen Organismus bis zu dem vielgliedrigsten Leibe, wir werden den Satz bejaht finden. Selbst im Personleben sehen wir, daß je größer innerer Reichthum, desto lebendiger die Mannigfaltigkeit der Züge, der Sprache, des Mienenspiels, der Bewegung — im Volksganzen aber der socialen Gliederung, des öffentlichen Lebensverkehrs.

Betrachten wir nun ein Lebendiges als in Raum und Zeit ausgestaltetes Seelenwesen, so werden wir nach beiden Richtungen hin durch die Gliederung die Idee des Schönen, der ausgestalteten Kraft zugeführt erhalten. Diese im Raum sich durch die Gliederung vollziehende Schönheit finden wir schon in der Symmetrie der Blattstellung, im Ebenmaß der Verhältnisse. Die Gliederung in die Zeit hineintretend ergiebt die Symmetrie der Bewegung, die Anmuth, den den Fluß der Zeit organisirenden Takt. Die unmittelbare Erscheinung des Inhaltes ist seiner Bestimmung nach Schönheit, im höchsten Leben also wirkliche Erscheinung des In-

haltes oder wirkliche Schönheit. So wenig diese Articulation des Lebendigen ohne Raum und Zeit, so wenig ist es im normalen Zustand ohne Schönheit denkbar.

Aber außer in seiner Selbst-Gliederung finden wir alles Lebendige auch thätig ferner gegen Anderes. Wir erblicken es berührt, und es erwacht die Gegenäußerung. Ist das Andere das Ergänzende, so wird es assimilirt, zum Bereich des eignen Lebens gezogen, zur eignen Lebenserhöhung verwendet. Die Lebensbewegung wird so genährt und gesteigert. Die That der Aneignung drückt also die zweite Stufe jedes Lebendigen aus. Es ist das Hereinziehen, Aneignung durch einen Akt, dem wir auf natürlichem Gebiete als dem der Speisung, auf geistigem als dem des Erkennens begegnen. Erkennen ist Ernährung durch Aufnahme. Wir haben also das Zweite, die intellektuelle That jedes Lebendigen, wir erhalten die Idee der Selbstbejahung und Lebenserhöhung, also der Wahrheit. Der Akt der Assimilation ist Ergänzungs- und Ausgleichungs-Akt. Die Mitte ist die Wahrheit, welche das Ich im Andern, und als welche es sich durch das Andere erkennt.

Wir waren früher gezwungen, in jedem Lebendigen eine Drei der Lebensaktionen anzuerkennen. Nun, so erkennen wir auch eine Drei der Arten seiner Erweisung nach Außen, dort beginnend, wo es als Lebendiges schon existirt. So war Articulation der erste Akt dieses Hervortretens nach Außen. Die Reihe hob also an mit der Unmittelbarkeit und gab die Idee der Schönheit. Sie setzte sich fort als intellektuelle, logische Vermittlung und gab die Idee des Wahren. Und sie wird schließen mit einer dritten Erweisung. Auf Articulation und Assimilation folgt noch die Reproduktion.

Dadurch reproducirt sich das Lebendige, daß es seine Einzelheit aufgiebt, indem es sich an ein Anderes hingiebt. Die irdisch materielle Abschattung ist im Gattungsproceß. Hingebend erhält die Eins von der Zwei, die gleichfalls ihre Einzelnheit aufgiebt, sich in ihrem eigentlichen Wesen bejaht zurück. In der Hingabe seiner Selbstheit, im Tode gleichsam der Eigenheit, ist der Weg zu erhöhter Lebensseligkeit für das Lebendige gegeben. Denn gerade wie ein Product erhält es zurück was sein eigentliches Wesen ausmacht. Und so wird der Lohn der Entäußerung kein andrer sein, als die Seligkeit größter Verinnerung. Spiegelt sich dieser Proceß schon in der zweiten Thätigkeit, in der Assimilation, intellektuell ab,

so ist es hier das concrete Hingeben, welches den dritten Akt macht. Und da hier das Ich sein Wesen in das Andere mittheilende hinüberführt, so gibt uns diese dritte, die ethische Function des Lebendigen, diejenige, worin es sich hingibt, und thatsächlich damit sich erhöht und verherrlicht: die Idee des Guten.

Und so wären uns denn in den sich steigernden Prozessen der Articulation, Assimilation, Reproduction drei Akte der allgemeinen Lebensbewegung entgegengetreten. Sie stellen, entsprechend der Drei der inneren Momente des Einzelwesens, auch seine dreifache Erweisung nach Außen dar. Wir haben hier auch die Momente des Physischen Intellectuellen, Ethischen im Verhalten. Konnten wir beim dritten Momente, dem concreten, nicht mehr wie bei den früheren die Function auf natürlichem und geistigem Gebiete besonders nachweisen, so ist das von großer Bedeutung. Denn im Reproductionsprozeß schließt sich natürlicher und geistiger Akt in Eins. Der ganze Lebensprozeß geht in diese Identität auf und zurück, schließt sich also hier mit seinem Ausgang zusammen.

Wir können den Begriff der letzten Funktion darum auch für den ganzen Prozeß verwenden. Das Leben ist Selbstbegründungs- oder Reproductionsprozeß.

Auch hiermit haben wir vorbereitet. Die Anwendung wird das zeigen.

Daß das so gezeichnete Leben, welches als solches nothwendig auch Leiben ist, als Raum erscheint, ist selbstverständlich und einfach logische Folge. Das Lebendige setzt seinen Raum und ist sein Raum. Und dieses ist wohl der allein haltbare Begriff von Raum. Hier setzen wir ihn für das Folgende einfach voraus. Daß wir mit dieser Begriffsbildung nicht allein stehen, soll das letzte Kapitel des „Zur Begründung" am Schluß unserer Arbeit zeigen.

Bemerkungen.

Es wird sich, wie gesagt, später zeigen, daß es innerhalb der philosophischen Arbeiten des Jahrhunderts, an dessen Schluß wir stehen, eine volle Strömung gibt, die dem über den Raum Gesagten zustimmt. Es hat nur die eingehendere Verwendung dieses Raumbegriffs für den Gottesbegriff gefehlt, worauf diese Gedanken doch eigentlich hindrängen.

Das deutsche Leben — Liban; altn.: lif, lifa; aglf.: lif, lifian; altsächs.: libh; altfränk.: lif nach Grimm ist identisch mit Leib. Im deutsch. Wörterb. finden wir deshalb: „Die allit. Formel Leib und Leben in den beiden Gliedern eigentlich dasselbe ausdrücken — verstärkend statt einfach Leben." Bd. VII, S. 424.

Nach Böttcher und Delitzsch schließt die Wurzel Chaj den Begriff „des kreislienicht in sich selbst Zurückkehrenden" ein. Dies entspricht der arabischen Grundbedeutung des Lebens. In El — hajat liegt der nämliche Begriff der Contraction. Das Leben muß Zusammenziehung sein, um in die Kreisbewegung treten zu können. Der Gegensatz ist auch im Arab. der Tod als Lösung des contractiv Gebundenen.

In Betreff der Drei, als Zahl nicht sowohl des Göttlichen, sondern in erster Instanz des Lebens (Hos. 6, 1. 2; Mt. 12, 40; Luc. 22, 34) können wir Lämmert (Jahrb. f. Deutsche Th. 1865. II. S. 20) nur beistimmen. Und so ist auch der heilige Leuchter, wie man ihn auch zeichne, immer auf die Drei zurückzuführen, und gibt, worauf Fr. v. Meyer (Bibeld. S. 225) in seiner tiefsinnigen Weise hinwies, das dreimalige Bild eines Sin, eines Buchstabens, der fast dieselbe Gestalt im samaritanischen, arabischen, koptischen Alphabet habe, ja seine Figur in den verzerrten Formen vieler anderen durchscheinen lasse. Bei welcher Gelegenheit wir bemerken wollen, daß es doch nicht nur typologische Spielerei ist, in den 22 Schalen des Leuchters die Buchstaben des Alphabets zu finden, die, durch die Drei getheilt, 3×7 ergeben, indem die übrigbleibende Eins, wie die Zeichnungen schon bei Lundius zeigen, dem Schafte angehört, also vor der Ausbreitung der Zweige steht. Jedenfalls ist die Drei für die Structur des Leuchters maßgebend, sowie sie dann immer gebraucht ist, die 21 Buchstaben des Alphabets (da man א weil gleich Ensoph nicht mitrechnete) in 7 Häuser zu zerlegen. Die Drei entspricht im Alphabet zudem der Eintheilung in Accente, Vocale und Consonanten, entsprechend der innerlich qualitativen, der hervortretenden quantitativen, und der fixirt concreten Gestalt des Lebens. In seinen „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens" gebraucht Fr. v. Schlegel die drei Consonanten des Worts: „Leben" für die Symbolik des Begriffs. Er sucht so durch ein Licht, durch einen Baum, durch irgend ein Naß oder Wasser mit seiner Wellenbewegung zu zeichnen. Ohne es zu ahnen, hat er mit dieser Hieroglyphik die Schriftsprache geredet. „Licht des Lebens — Baum des Lebens — Wasser des Lebens", damit sucht gerade auch die heilige Symbolik das Geheimniß annähernd auszudrücken. Doch legen wir nicht weiter Werth darauf.

Der christliche Gottesbegriff.

Im Bisherigen haben wir uns über diejenigen Voraussetzungen zu verständigen gehabt, von denen aus wir an die Erörterungen über den Gottesbegriff nun heranzutreten gedenken.

Es ist wahr, was Schelling einmal sagt: „Jeder Organisation liegt ein Begriff zu Grunde, denn wo nothwendige Beziehungen des Ganzen auf die Theile und die Theile auf ein Ganzes sind, da ist Begriff." Schelling stellt also den „Begriff" höher. Und wir kamen zu diesem Begriff auf inductivem Wege gleichfalls. Wir kommen hier am Ende des Jahrhunderts zu derselben Voraussetzung auch für den Gottesbegriff, welche Schelling am Anfang des Jahrhunderts für die Bestimmung dessen gab, was überhaupt „Begriff" sei.[21])

Nach der natürlichen Gliederung des Stoffs zerfällt das Ganze der folgenden Arbeit über den Gottesbegriff in zwei Theile. Der erste bespricht die immanenten göttlichen Relationen, der zweite die transeunten. Dies nur mit einer Ausnahme, welche erklärt werden wird.

Damit übrigens ist auch die Theilung, dies sei noch vorher erwähnt, Art und Folge der göttlichen Eigenschaften im Ganzen angedeutet. Nur daß wir nicht überall mit der scholastischen Anschauung zu gehen vermögen. Innerhalb der katholischen Kirche ist sie fast die allein berechtigte, wenn auch nicht überall getheilt. Auf evangelischem Boden geht sie in Deutschland bis zu Philippi, an welchem sie einen ernsten Vertheidiger hat.

Dies mag im Folgenden des Weiteren noch erörtert werden.

Hinsichtlich unserer Theilung aber nun dieses. Wir gliedern und gruppiren immanente und transeunte Eigenschaften, besser: Relationen. Nur daß dies hier mit einer Ausnahme geschieht. Transeunte Eigenschaften treten hervor, sowie Gott die Geisterwelt schafft. Sie treten also auch im Himmel, in der metaphysischen Jenseitigkeit hervor. Sie sind von uns also nicht nur für den zweiten Theil der Arbeit in Anspruch genommen, also nicht nur für die Beziehung Gottes zur Erde. Wir theilen so etwas anders. Dort metaphysische Welt, Welt Gottes und der Geister. Hier Erdwelt, Erd- und Gestirnwelt ausnahmslos. Das ist unsere Theilung. Himmel dort, Erde hier, darauf kommt es uns in diesem Sinn an. Dort das Jenseits, hier das Diesseits, so unsere Theilung.

Erster Theil.

Inmitten der Kultur der Jonier, in Ephesos, der uralten Metropole Kleinasiens, Trägerin der Poesie, der Bild- und Baukunst wie des Tempeldienstes der großen Mutter der Götter, Stapelplatz des Welthandels, welcher vom Asow'schen Meer bis Abessinien und zu den Säulen des Herkules die Völker verband — treffen wir, wie es scheint, auf die ersten Zeichen allgemeinen Gebrauchs jenes Symbols, in welches der Taufbefehl des Herrn sich entfaltete. Hier zu Ephesos, wo wir früher Justin den Märtyrer fanden, war von Paulus der Grund gelegt, auf welchem der bischöfliche Stuhl des Johannes sich erhob. Hier muß in Kraft und Uebung gestanden haben, was nahebei zu Smyrna die Presbyter einem Noetos, um 180 wie man uns unterrichtet, entgegenhielten, nämlich jenes Symbolum.[22])

Denn wir haben wohl nicht nöthig, den Einwurf zu widerlegen, daß der Taufbefehl des Herrn nicht vom Herrn selbst stammen, sondern nur Interpolation sein könne. Was Teller und später De Wette und Strauß in dieser Richtung geltend gemacht, scheint uns mehr als einmal widerlegt zu sein.

Wir hoffen es bei unserer Darstellung zum Ausdruck zu bringen, daß wir nur auf diesem Grund des den Confessionen der Christenheit gemeinsamen Bekenntnisses über die himmlischen Dinge reden wollen.

Das Folgende theilen wir in drei Abschnitte. Sie behandeln das göttliche Leben als Bewegung, als Erscheinung und als Offenbarung.

Erster Abschnitt.

Ehe die Lehrthätigkeit der Kirche das Geheimniß annähernd erfaßt und geformt hatte, tönte es längst im Trishagion vom Aufgang bis zum Niedergang, von den Stürzen des Nil, und von Antiochia bis zur Garonne. —

Daneben lebte in verschiedensten Formen jenes älteste Glaubensbekenntniß der Christenheit. Man nannte es im Hinblick auf seine spätere Ausgestaltung zu der heute von uns gebrauchten Form, „das apostolische". Der Name, mit welchem die Kirche von Aquileja das Symbol bezeichnete, mit welchem sie taufte, gehört all den Bekenntnißakten, in welchen die Gesamtkirche hin und her, in Syrien wie in Gallien, den Dreieinigen pries. — Die Kirche also war nicht nur da. Sie bekannte im Trishagion und im apostolischen Glauben täglich das große Geheimniß, in welchem der lebendige Gott sich bewegt und aufschließt. Und in der Wissenschaft, welche von ihr nimmt und lebt, und nicht umgekehrt, verständigte sich die Kirche dann über ihren, von ihr thatsächlich immer anbetend gehegten Besitz.

Nach diesen Vordersätzen treten wir denkend an das göttliche, an das im Gegensatz zur geschöpflichen Welt unauflösliche Leben heran. Und dieses so, daß wir an diesem Abschnitt das göttliche Leben in seinem Ansichsein wie in seiner Bewegung darzustellen wagen.

Auch der Ausdruck „Bewegung" kann nicht auffallen, nachdem wohl nun feststeht, daß im Namen Jehova schon gerade der Begriff der Bewegung gefunden werden muß. Von Bewegung redet auch Gregor v. Nyssa. Delitzsch sieht in Jehova den Gedanken „nicht des währenden, sondern des bewegten Seins, das heißt des Werdens oder des Geschehens". Und auch Oehler findet hier „das Sein Gottes nicht als ein ruhendes, sondern als ein werdendes, immer im Werden sich kundgebendes". Beruhigt aber wird man sein, wenn wir versichern, daß auch Luther unter der Form der Bewegung das göttliche Wesen sich zu denken beflissen war, wie wir in den Bemerkungen zum nächsten Kapitel zeigen werden.

Eins versteht sich hierbei von selbst. „Die Bewegung muß geistig geschaut werden", sagte Daub. Alles Sinnliche ist, um die reine Anschauung der Art dieser Bewegung zu gewinnen, entfernt zu halten.[23])

Erstes Kapitel.

Was will es bedeuten, wenn Anselm, die Ueberlieferung fortsetzend, sagt, der hl. Geist sei die Liebe? So bezeichnet er neben Gedächtniß und Intelligenz die dritte Hypostase.

Liebe ist doch eben nicht Wesen, sondern nur Aeußerungsweise eines Wesens. Und zuerst und eigentlich kommt es uns für Bestimmung des göttlichen Wesens doch eben auf dieses und noch nicht auf die Eigenschaften an.

Doch besinnen wir uns. Wir wissen ja überhaupt nicht, was das göttliche „Wesen" an sich sei. Die Einheit der Hypostasen beruht auf der Einheit des Wesens, der Ousie, der Natur im weiteren Sinn. Denn im engeren Sinn ist Natur das dem Geist Entgegengesetzte. Im weiteren Sinn verwenden wir den Ausdruck, wenn wir etwa von Natur oder Art des Geistes reden. Die Kirche nennt das den Hypostasen Gemeinsame: Wesen, Ousie.

Was dieses „Wesen" eben seinem Wesen nach sei, ist uns so wenig zugänglich und bestimmbar, als überhaupt die Ursache für das Verursachte, der Schöpfer für das Geschöpf faßbar sein kann. Der Begriffsbestimmung kommen wir auch nicht näher, mögen wir Gott das „Absolute", das „Sein", den „Geist", das „Leben" nennen. Die beiden letzteren haben wenigstens den Vorzug, uns Analogien an die Hand zu geben. Unser Geist zeigt sie uns ja in seiner innern Selbstsetzung, Entgegensetzung und Ineinssetzung. Das „Leben" ist von uns in dieser Beziehung als Kategorie für so nützlich gehalten wurden. Es gibt wenigstens uns eine Summe von Anhaltspunkten für Bewegung und Form des göttlichen Wesens. Erklärung aber Dessen, was das „Wesen" Gottes an sich nun eigentlich sei, geben beide nicht, sowenig beide uns darüber Aufschluß geben, was unser Geist, und unser Leib, können wir hinzusetzen, an sich nun eigentlich sei. Wir bleiben bei einer Größe stehen.

Wir bleiben für den Gottesbegriff, also vor dem „Wesen" als unverstandener Größe stehen. Eins nur giebt uns unsere Kategorie. In einer Hinsicht führt sie also uns weiter. Sie zeigt, daß göttliches „Wesen" als Leben: Inneres und Äußeres, Geistiges und Natürliches, Inhalt und Form Einheit und Gliederung ist.

Dieses mußten wir hier voraussenden. Und nun sehen wir,

ob die ethischen Eigenschaften, mit denen man via eminentiae operirte, unsere Kategorie überflüssig machen.

In Betracht der Erklärung durch Eigenschaften greifen wir zurück. Kennt man den Areopagiten, so weiß man, woher die Definitionen Gottes, aus lauter Verneinungen zusammengesetzt, stammen. Die Uebersetzung Erigena's war also für die Scholastik des Abendlandes von der größten Bedeutung. Wir lesen wie der Areopagit im fünften Kapitel des „über die göttlichen Namen" Gott mit der Monas vergleicht, worin alle Zahlen beschlossen liegen, mit dem Mittelpunkt, worin der ganze Umkreis.[24]) Aber der Aufschluß liegt im Buch „über die mystische Theologie" Gott ist weder Irrthum, noch Wahrheit, weder Bejahung noch Verneinung, quippe cum et omnem affirmationem superet perfecta illa et singularis causa omnium et omni negatione superior sit. Gott ist also ein Gedankending. Er ist das Sein gleich Nichts. Es ist der in Thomas moderirt fortwirkende, in Meister Eckart blühende, in Hegel auferstandene Gottesbegriff.

Nun blieb eben nichts anderes übrig. Man mußte wohl durch Eigenschaften das Wesen erklärt zu haben glauben. Denkwürdig beibt uns dabei, daß Abälard schärfer, als gewöhnlich schied. Er erkannte es als unwissenschaftlich, „wenn die eigenthümlichen Eigenschaften der drei Personen für die Personen selbst gehalten wurden".[25])

Indessen hatte Augustin den Ton angeschlagen. Man hatte die Erklärungen mit voluntas, memoria, intelligentia, oder amor, mens, notitia, oder mens, notitia, amor. Auch der Lombarde hatte sie. Sie bestimmten die Theologie des Abendlandes. Alle diese Analogien bedeuten in der That wenig. Sie waren nicht charakteristische Erweisung der einzelnen Hypostasen. Sie machten nicht das Wesen von drei verschiedenen Personen. Jede Person ist was die andere wesentlich, aber hier fehlte das Bezeichnende. Die Formel: amans, amatus, mutuus amor erwies sich, dies zeigte sich, wirkungslos. Diese Liebe war ja nun doch mit der göttlichen Essenz identisch. Sie erschöpfen also nicht. So vermochte auch ein Abälard nicht, mit seiner Erklärung es Jemandem recht zu machen. Der Vater ist solcher durch seine Macht, der Sohn durch seine Weisheit, der Geist durch seine Güte. Dies sollen die drei Hypostasen des einen Wesens sein. Er hätte besser

gethan, hinter den düsteren Mauern von St. Denis vorerst noch zu arbeiten, als diesen Tractat über die göttliche Einheit und Dreiheit zu schreiben. Diesen Sabellianismus zu durchschauen, ward dem heil. Bernhard leicht genug. Und außerdem sind doch jene drei Eigenschaften jeder der Hypostasen beizulegen.

Nach Thomas hat dann Gott alle von ihm etwa ausgesagten Eigenschaften und anthropomorphen Affectionen nicht wirklich. Sie sind auch daher nicht unter sich verschieden. Jede ist vielmehr das ganze Wesen Gottes, „nicht etwa jede nur ein Theil davon. Es sind also — um mit Frohschammer zu reden — keine realen Unterschiede zwischen Wesen und Eigenschaften Gottes anzunehmen". Weisheit ist bei dem Geschöpfe freilich verschieden von seiner Wesenheit und von den übrigen Eigenschaften. Bei Gott ist's anders. Hier sollen sie sowohl mit seiner Wesenheit, als auch mit allen übrigen Eigenschaften eins sein. Und so ist auch die Intelligenz nicht verschieden vom Wesen Gottes. Was immer Gott immanent ist, das ist seine Wesenheit selbst. Seine Selbsterkenntniß ist die vollkommenste, weil sie seiner Wesenheit gleich ist. — Und so ist's mit Gottes Willen. Da er Gottes Wesen selbst ist, so kann von einer Ursache des göttlichen Willens außer dem Willen selbst nicht geredet werden. — Und so ist's mit Gottes Liebe. Da sie Gott selbst ist, und da außerdem nach Thomas die Geschöpfe nur Mittel für die Darstellung seiner Ehre sind, so liebt eigentlich Gott nur sich, und dieses auch dann, wenn jene Mittel seine Güte offenbaren sollen.

Aus dem scholastischen Gottesbegriff konnte überhaupt also keine genügende Construction der Trinität, weil überhaupt kein lebendiger Gottesbegriff hervorgehen. Dies sehen wir bei Neu-Thomisten neuerdings. So bei Joh. Müller. Er sucht Schell zu widerlegen und schließt damit, dessen Aufstellung sei „gegen die katholische Auffassung Gottes, denn nach dieser kann es in Gott eine bloße Möglichkeit absolut nicht geben". Der gelehrte Jesuit verurtheilt mit diesem Satz ohne es zu wollen, die Christenheit zum Begriff einer in sich absolut starren Gottheit, welche nicht unerschöpflich, sondern mit der Schöpfung schon ausgeschöpft ist.[26])

Unter diesen Umständen hatte man ein Recht, die Trinität vollständig, auch nach ihrem ganzen Wesen, construirt zu glauben, wenn man sie aus den Eigenschaften nur construirte.

So auch Richard von St. Victor. In seiner Abhandlung von der wirklichen Dreieinigkeit gewinnt er aus dem Begriff der Liebe eine nothwendige Mehrheit der Personen, zunächst zweier. Er zeigt, wie zur vollkommenen Liebe auch die Dritte gehöre: „Wenn Einer dem Andern Liebe erzeigt, so ist das zwar Liebe, aber keine Mitliebe. Mitliebe aber heißt mit Recht das, wenn von Zweien ein Dritter einmüthig geliebt wird und das Gefühl Beider in der Flamme der dritten Liebe in Eins zusammenfließt". Hier, wie bei der langen Reihe Derer, die so oder so aus dem Wesen der Liebe oder irgend einer Eigenschaft überhaupt, die Trinität begründen, finden wir also wissenschaftlich eine Halbheit.

Diese setzt sich aber bezüglich der Eigenschaften bis heute fort. Von Joh. Gerhard und Quenstedt sprachen wir früher. Melanchthon hatte die Eigenschaften in der Definition des göttlichen Wesens untergebracht. Und so bis in die allerneuste Zeit. Wir sollen uns nach O. Pfleiderer bewußt bleiben, „daß die Aussagen über Gottes Eigenschaften zunächst nur Beschreibungen unseres Gottesbewußtseins sind, Ausdrücke für religiöse Erfahrungen, in welchen wir einer Wirkung Gottes auf uns inne werden, daß sie hingegen als Beschreibungen des Wesens und Wirkens Gottes an sich nur uneigentliche oder bildliche Bedeutung haben können." Haben sie diese nur, nun, so wäre es erst recht unmöglich, Eigenschaften und Wesen zusammenhalten und dann mit Hülfe und dennoch auf Grund der Eigenschaften, wie etwa der der Liebe, die trinitare Bewegung beweisen zu wollen.[27])

In der That aber sind Eigenschaften, wenn wirksam, wirkliche Bethätigungen jedes Wesens. Sie fallen in den Kreis unserer Beobachtung, sie werden von uns benannt und eingetheilt. Sie sind vom Wesen des so oder so sich Verhaltenden nicht materiell ablösbar. Aber sie formen formell in ihrer Gesamtheit in uns mit Recht das Bild und die Figur desselben. Je größer die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften, also der Bethätigung, desto reicher das Bild, welches uns entsteht, desto concreter, farbiger, ansprechender. Je größer diese uns entgegentretende Mannigfaltigkeit, desto tiefer unser Einblick in das, was die Schrift Fülle der Gottheit nennt. Eigenschaften sind, um mit Martensen zu sprechen, nicht menschliche Auffassungsweisen, sondern die eignen Offenbarungs-

weisen Gottes. Sie sind also wie der Realismus es verlangt, objective Erweisungen.

Nur um die „Einfachheit" Gottes festzuhalten, hat man dies leugnen müssen.

Bei Dorner freilich haben die göttlichen Eigenschaften nicht nur in Beziehung auf die Welt Bedeutung. Er unterscheidet sie vom Wesen Gottes insofern sie Willensäußerungen sind, wie er denn auch zwischen Hypostase und Persönlichkeit bestimmt unterscheidet. Darum und darin müssen wir mit ihm stimmen, wenn er vor allem Natürlichen in Gott die Macht voranstellt, nach welcher Gott „alle seine physischen Voraussetzungen ewig sich selbst gibt, auf ihnen seine lebendige Wirklichkeit aufzubauen." Und dieses sind nicht „speculative Unternehmungen" Dorner's, wie Kirn sich ausdrückt. Es sind nothwendige Folgerungen. Und die Schrift nöthigt sie uns auf. Daß Dorner göttliches Wesen unter dem Gesichtspunkt des Physischen, Intellektuellen, Ethischen betrachtet, ist ein Fortschritt dieses speculativ so bedeutenden Lehrers.

Die Gefahr Dorner's war vielmehr, wiederholen wir, daß er statt der drei Personen „drei verschiedene Daseinsweisen" hat, welche als aufeinander bezogene Coefficienten den einen persönlichen Gott constituiren. Er ist „Resultat" dreier Daseinsweisen. Wir sehen freilich, daß ein Ding allerdings sich nach drei verschiedenen Richtungen erweisen kann. Wasser kann in drei Daseinsweisen, es kann als Wasser, als Schnee und als Eis sich darstellen. Diese drei Weisen constituiren aber Nichts. Sie sind nur die Erscheinungen eines Etwas. Wir betonen hier aber nur den schroffen Sabellianismus. Denn von Trinität ist hier nicht mehr die Rede. Zur Richtigstellung nach dieser Seite hin glauben wir gerade unsern Standpunkt geeignet.

Und nun kehren wir zur Bedeutung der Eigenschaften zurück und ziehen den Schluß. Auch eine Construction von der Idee der Liebe also ausgehend, genügt wie wir sahen nicht. Sie stellt auch die dritte Person nicht her. Sie gewinnt statt derselben nur ein gegenseitiges Verhalten oder ein unselbstständiges Product. Philippi bemerkte diesen Mangel richtig. Er befürwortete deswegen die Zuhülfenahme des intellektuellen Momentes. Die Gefahr ist aber bei der Construction nach Analogie der menschlichen Bewußtseinsfunctionen die, daß die erste Hypostase, als causa movens eines

Prozesses, gerade des Selbstbewußtseins entbehrt. Zudem haben die Scholastiker gezeigt, daß die Fassung des trinitaren Lebens nach den blos intellektuellen Geistesfunctionen einen logischen Formalismus mit sich zu führen pflegt, der dann das ethische Moment Augustins gänzlich außer Acht läßt. Aber selbst, wenn wir hiervon ganz absehen wollten, so ist doch Folgendes ersichtlich. Die Sartorius, Schöberlein, Liebner, welche aus der Liebe construiren, müssen doch also mit dieser das Wesen Gottes völlig bezeichnet finden. Sie irren darin. Denn das: Gott ist die Liebe bezieht sich gar nicht auf sein Wesen, sondern auf sein Verhalten. „Von vornherein ist er uns," um mit Luthardt zu reden, „Persönlichkeit." Und auch dieses ist fast zu wenig. Denn wie kann eine einzelne Eigenschaft Bezeichnung des ganzen Wesens sein. Darum machte Frank darin einen Fortschritt, daß er von einer realen und idealen Selbstsetzung, einer Rotation im Sichselbstsetzen, Sichselbstunterscheiden und Sichselbstzusammenfassen redet.

Daß Gott die Liebe sei, sagt auch Ritschl. Er sagt aber auch, wozu er's sagt. Gott ist die Liebe, „insofern als er seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes." Also die Menschheit ist der Zweck. Also Gott muß schaffen, um in der Schöpfung sich selbst zu finden, so seine Ergänzung zu haben, oder sich durchzusetzen. Seine Meinung ist, „daß der zureichende Begriff von Gott in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist, indem nur von da aus das Problem der Welt gelöst werden kann." Ritschl trägt also den Weltbegriff in den Gottesbegriff damit hinein. Er formt den Gottesbegriff durch den Weltbegriff. Das kommt von der Verwendung der Eigenschaften für Construction des Gottesbegriffs. Delitzsch hat es wenigstens von sich gewiesen, daß der trinitare Prozeß ein „Prozeß werdenden Selbstbewußtseins" sei. Er construirt unter dem Gesichtspunkt des Wollens, Denkens und Empfindens.[28]) Richtig aber sagt Frank, daß wir „in unserm christlichen Glauben und gemäß der Folge unserer menschlichen Erkenntniß erst von Gott und Gottes Persönlichkeit etwas wissen müssen, ehe wir von göttlicher Liebe reden können."[29])

Die Sache liegt also so. Erstens, bei Deduction aus dem intellektuellen Moment, etwa der Bewegung des Bewußtseins, erhalten wir, abgesehen von anderen Uebeln, nur zwei Hypostasen.

Denn die sogenannte dritte ist einfach nur Wechselbeziehung der beiden ersten, aber keine neue und keine dritte.

Zweitens, bei Deduction aus dem ethischen Moment, etwa der Liebe, erhalten wir, von Weiterem abgesehen, nur zwei Hypostasen. Denn die sogenannte dritte ist nur Wechselverhältniß der beiden ersten.

Drittens, bei der Arbeit mit diesen Momenten ist's aber auch klar geworden, daß das logisch dritte, das physische, fehlt und also zu Hülfe genommen werden muß. Schöberlein z. B. hat die Analogie der Liebe. Er sah sich genöthigt, abspringend, denn sein Thema war die Bewegung der Liebe, das physische Moment hinzuzufügen.

Hierzu kommt aber noch dieses.

Gegenüber dem, was die Schrift über Gott als Licht und Leben, über Lieblichkeit und Freude sagt, genügen die bisherigen Bestimmungen: des vollkommenen Geistes, der Persönlichkeit, des höchsten Gutes wie des sich selbst ewig setzenden Willens noch nicht. Sie genügen nicht, wenn sie auch alle, jede als solche und an ihrer Stelle innerhalb der Stufen des aufwärts strebenden Begriffs in ihrem Werth bleiben. Sie sind Theil-Begriffe.

Es fehlt die Zusammenfassung in der Verwendung der Idee des Lebens. Denn durch diese allein kann man dahin gelangen, in Gott nicht nur das höchste Gute und Wahre, sondern auch das höchste Schöne zugleich zu finden. Sie faßt eben Alles in sich, das ethische, intellektuelle, physische Moment, worauf wir vorhin aufmerksam machten. Diese Seiten des Vollbegriffs aber fehlen nicht der heil. Schrift.

Lassen wir für die Begriffsbestimmung des göttlichen Wesens immerhin der Aussage von dem schlechthin Seienden den Vorrang, also dem: Ich werde sein, der ich sein werde. 2. Mos. 3. Jes. 44, 6. Off. 1, 4. Stellen wir sodann die Aussage, daß Gott ein Geist ist, so hoch wir irgend mögen Joh. 4, 24. Immer tritt drittens die Aussage doch hinzu, daß Gott der Lebendige ist 5. M. 5, 24. Jes. 37, 4. 17. Jer. 23, 36. Mt. 16, 16. Joh. 6, 57. Diese Aussage bestimmt die früheren. Sie erläutert jene erste dahin, daß Gott über die Beschränktheit der Zeit und darum auch des Raums als der Ewige erhaben sei. Und sie erläutert die zweite dahin, daß Gott von keiner Körperlichkeit beschränkt

sei. Alle diese Aussagen aber schließen sich zusammen in dem ὁ ζῶν πατήρ. Er also ist als der Lebendige eben „im Gegensatz gegen jede sinnliche Beschränktheit." Hier die positive Aussage: vollkommene Lebendigkeit. Er hat also das Leben und darum jene Erhabenheit in sich selbst Joh. 5, 26. Er ist darum Anfang alles Lebens Joh. 5, 21. Er ist darum unablässig thätig 5, 17. Ihn zu erkennen, ist das ewige Leben. Und nur, indem man dies Leben hat, erkennt man ihn.

Demnach muß unsere Constructionsweise, sollen wir den etwas anmaßenden Ausdruck einmal gebrauchen, eine andere sein.

Wir können der bis in die Neuzeit beliebten Art, die Dreiheit der Hypostasen aus den Eigenschaften beweisen und erklären zu wollen, nicht folgen. Man mußte diesen Weg wählen, wenn man von der Kategorie: Sein ausging. Man muß diesen Weg verlassen, wenn man von der des Lebens ausgeht. Denn in diesem Begriff vom Wesen oder von Essenz liegen Momente einer Bewegung, welche die Dreiheit der Hypostasen aus sich und an sich schon ergibt, ohne erst auf die Eigenschaften zu reflectiren, welche doch nur etwas am Wesen sind. Die Bewegung des Lebens setzt und ergibt die Hypostasen als Entfaltung der Wesenseinheit und schließt so das trinitare Wesen von Innen her als solches auf und ab. Die Eigenschaften, Bethätigungen dieses Wesens, mit denen man von Außen her das Wesen erst beweisen will, können verständigerweise erst in Betracht kommen, wenn vom Wesen geredet ist.

Bemerkungen.

Es hat sich ergeben, daß jede Deduction der Trinität aus irgend einer Eigenschaft ungenügend ist. Das zeigt sich durchweg auch bei Sartorius und Schöberlein, mit welchem die lange Kette der Versuche endet. Auch Philippi, sahen wir, findet das Ungenüge dieses ethischen Weges, auf welchen man unter uns überhaupt nicht getreten sein würde, wäre man gewohnt gewesen, die Eigenschaften mit den Scotisten als formalitates realiter distinctae, sowohl unter sich, als in Beziehung auf Gott anzusehen, statt mit den Thomisten zu gehen. In dieser Beziehung sah auch Thomasius scharf. So Christi Pers. u. Werk 1856 I S. 135.

Wir möchten hier nachtragen, daß Luther früher für den Ternar eine Erklärung durch Bewegung versuchte. Er lobt Augustin. Optime Aug. dicit, quod mens, memoria, voluntas, seu mens, notitia, amor sunt una vita et tres vitae. Aber er geht weiter: Ex mobilitate fluit motus, ex utroque autem motu et mobilitate oritur quies et finis motus. — Ita in divinis fit: ubi semper Deus movetur et quiescit (parce, lector, verbis indignis tantae rei expressione) movendo filius, quiescendo Sp. St. procedit. Quia spiritus St. finis est emanationis Dei, imo dum semper ex Patre profluit motus i. e. filius, semper ex utroque provenit quies, in qua et mobile et motus finitur. Sed motus ille aeternus est". — — So in einem Versuch aus 1514. Weim. Ausg. I S. 28.

Es scheint übrigens nützlich, gleich hier unsere Stellung bezüglich der Termini technici anzudeuten.

Substantia, von Boethius gebraucht und eingeführt, kommt immer mit essentia, οὐσία, φύσις, natura gemischt vor. Wir werden nach Johann Gerhard den Ausdruck Essenz vorziehen. Das Wort Substanz erinnert nämlich zu sehr an die logische Kategorie. Und hierzu kommt, daß man so der Gefahr entgeht, mit substantia zugleich an die accidentia zu erinnern, welche für göttliches Wesen zu gebrauchen oder in Betracht zu ziehen, unstatthaft sein würde. Liegt es nun so, daß substantia für οὐσία und ὑπόστασις gleichmäßig vorkommt, so ist Essentia ebenso zu verwenden. Es ist Hypostase als ganze; es ist also auch der gemeinsame Grund, das ὑποκείμενον, wie von Ousie und Hypostase, so auch von πρόςωπον. Essenz kann also auch im Gegensatz zu diesen Dreien gebraucht werden. Uns ist Essenz: Wesen mit dem Moment des Inhalts. Existenz ist Wesen mit dem Moment der Erscheinung. Substanz ist Sache als causa sui, also als alleinige, nicht auf andere bezogene. Und dasselbe ist für Anwendung auf das göttliche Wesen: Essenz. Sie ist für Anselm wie für Chemnitz, Gerhard, Calov gleich Substanz und Natur. Sie ist das vielen Personen oder Individuen, Gemeinsame. Diese Einzelnen können wir auch Subsistenzen nennen. Subsistenz ist also eine Substanz in ihrer besondern eigenthümlichen, individuellen Daseinsweise. So ist es z. B. die Person. Ihre Theile, Leib oder Seele, dagegen sind nicht Subsistenzen. Sie sind nur Arten eines Ganzen.

Richtig bemerkte übrigens auch H. Vogt (die Lehre des Athanasius, Bremen 1861 S. 881), daß mit einer Deduction der Trinität aus der Analogie des Selbstbewußtseins nichts zu erreichen sei.

Zweites Kapitel.

Wir redeten von den Eigenschaften, um zu zeigen, daß sie nicht die Mittel gewähren das göttliche Wesen als ternares zu

verstehen. Von der größten positiven Wichtigkeit aber wird es sein, wie wir den Begriff des Personseins, der Persönlichkeit bestimmen. Zur Einleitung dafür wird hier von Natur- und Personleben die Rede sein müssen. Es ist die Unterlage der Beweisführung.

Vorweg mag hier bemerkt werden, daß es verkehrt ist, von Widerspruch der Größen: Geist und Natur zu reden. Demnach ist auch Ethisches und Physisches nur in der Welt gehemmten Lebens, in der diesseitigen Zersetztheit nur, in Gegensatz zu bringen. Im ewigen Leben ist Natürliches diejenige Offenbarung, derjenige plastische Ausdruck des Geistigen und Ethischen, in welchem wir dieses sofort erblicken, in welchem dieses sofort den entsprechenden Eindruck auf uns macht. Es ist nicht Hülle, es ist Offenbarung des Ethos. Es ist die der Heiligkeit entsprechende Herrlichkeit. — Wir greifen vor. Und nun gehen wir in unsere Wirklichkeit.

Geist ist Gott. Diese Aussage führt sogleich auf den Gegensatz von Geist und Natur, auf den Gegensatz zweier Substanzen, die wir in Geist und Leib finden.

In uns Geistleben und an uns Naturleben — so zeigt die Selbstschau. Und wir stehen damit vor zwei Gebieten und Welten. Wir sehen in beide wie in unermeßliche Fernen hinein. Beide, Geist und Leib, sind Gaben und wieder Aufgaben. Und die Aufgabe besteht darin, uns in den Welten zurechtzufinden, denen beide entstammen, denn so nur finden wir wieder uns selbst.

Denn Geisterwelt wie Naturwelt haben Theil an uns. Wie unabsehbare Linien schneiden sie sich in uns. Wir werden finden, daß wir dort Leben in Form der Bestimmtheit, hier in Form der Allgemeinheit vor uns haben.

Gehen wir näher darauf ein. Wir bemerkten schon S. 20, daß auch das sog. reinste Denken niemals frei von Vorstellungen sei. Und dies daher, weil unser Geist nicht frei vom Körper ist, in welchem eine Vielheit von Vorstellung und Phantasie wurzelt. Diese schafft ein inneres Gewordensein. Und dieses spricht mit. Es spricht ins reflexe Denken hinein. Wenn dagegen Fichte und Kant den menschlichen Geist zu einem fast leiblosen Ding machten, so ist das ihre Sache. Unsere Sache ist's nicht. Unser Leib ist betheiligt bei unserm Denken. Er ist Mitfactor unsers Bewußtseins. Wir zeigten anderwärts schon, wie unser geistleiblicher Gesammt-

zustand das Bewußtsein bilden hilft. Unser Ichgedanke also entstammt nicht nur unserm Denken. Jede Muskel- und Gliederbewegung hilft ihn herstellen. Er ist das Erzeugniß des Geistes und Leibes zugleich. Die Erkenntnißthätigkeit eines nur geistigen Wesens muß uns darum unverständlich sein. Unserer Erfahrung nach ist vielmehr ein Wesen um so intelligenter, je mehr es in Folge seiner Verleiblichung das nur Abstracte in Bild, im Gleichniß, in concretem Gewand hervortreten zu lassen und so zu wirken vermag.

Die Flucht vor der Materie als dem überhaupt Irrationalen verschuldet jenen Monospiritualismus. Er ist höchst einseitig. Die Materie, wenn auch hemmend, vermittelt hier und wird in höherer Form auch im ewigen Leben uns werkzeuglich dienen. So werden wir, von hier aus schon also niemals behaupten, daß das Befreitsein von Leiblichkeit Vorbedingung für Gott als Intelligenz sei. Selbstverständlich meinen wir hier die reine Natur, fern von jeder Materie, während Materie, wovon später, nur die Außenseite, die Natur als gehemmte, darstellt.

Liegen die Dinge wirklich so, sind wir Geist und Natur, Geist und Leib zu einer Einheit verbunden, ist die Summe unserer Vorstellungen nicht nur durch Geist, sondern auch durch den Leib geworden, ist unser Denken aus Beiden entstanden und so nur das Denken des ganzen Menschen, nun so können wir aus uns heraus nur zu einem solchen Denken über Gott kommen, welches den in uns liegenden Voraussetzungen und Denknothwendigkeiten entspricht. Wir, als Gottes wenn auch gesunkenes Ebenbild, müssen aus uns selbst, aus dem mit unserer Schöpfung gegebenen und gewordenen offenbarten Denken dem Gottesgedanken nachdenken dürfen. Und wir wissen, daß da kein Mensch ist, wo der Leib nicht mit in Frage kommen soll.

Denn zu dem im Menschen leuchtenden Ebenbild Gottes haben unsere Dogmatiker immer auch, als Gaben im weiteren Sinn und wesentlich unverlierbare, die körperlichen gerechnet. So Quenstedt und Hollaz. Eingehender noch Baier. Der ganze Mensch ist also Ebenbild. Und als solches wird er und darf er über seinen Schöpfer, der ihn nach seinem Bilde geschaffen, nachdenken. Er darf Maß und Maßstab für dieses Denken aus sich selbst nehmen.

Und dieses um so gewisser, als das, was er innerlich ward, unbewußt, wie wir sahen, nicht nur mitspricht. Innerlich und unbewußt vielmehr werden diese Voraussetzungen für unser Denken als von Oben gegebene durch uns bejaht.

Liegen die Dinge so, so müssen wir von hier aus schon das ahnen, wovon später und an seinem Ort geredet werden wird, daß der Mensch innerhalb der geschöpflichen Welt die Contraposition Gottes wirklich ist. Und dies grade deshalb, weil er auch wesentlich von ihm verschieden ist. Gott ist Geist und Natur. Diese ist an sich nur Erscheinung, Theophanie und freie Satzung des Geistes. Der Mensch ist Natur und Geist. Dieser, der Geist, ist in seinem Sein ihm von Gott gesetzt. Und er findet in seinem Sosein sich in die Natur unfrei und von ihr gebunden gesetzt. Genug, nicht der Engel, nur der Mensch ist Contraposition Gottes. Und hierdurch ist er das einzige Ebenbild Gottes in der geschöpflichen Welt. Dies betonte schon Athanasius.[30])

„Die oft gemachte Bemerkung, daß der Mensch Gott anthropomorphisch denke, weil Gott den Menschen theomorphisch geschaffen hat, behält ihre Wahrheit", sagen wir mit Delitzsch. Und wir sagen so, da wir selbstverständlich nicht diese menschliche Leiblichkeit als Abbild einer göttlichen ansehen, wie sich dieses zeigen wird. Hier wollen wir fragen: Was heißt dies, daß wir von der Grundfigur des ganzen Menschen aus auf Gott schließen? Es heißt, daß wir Ernst machen mit dem richtigen Satz: Der Gottesähnlichkeit des Menschen entsprach eine Menschenähnlichkeit Gottes. Und dies geht so weit, daß wir alle die Reden von Gottes Arm, Hand und Haupt mit Freuden begrüßen, insofern nämlich sie uns das göttliche Wesen wenigstens anschaulich und faßlich machen. Wir sehen doch Person in Figur, Bewegung und Farbe. Alle diese anthropomorphen Aussagen sind, wenn auch nicht entsprechende, Bezeichnungen von etwas Wirklichem, Naturhaften. Mehr verlangen wir nicht. Wo ein Schatten ist, dort muß auch ein Körper sein.

In der bloßen geistigen Persönlichkeit an sich also, geht, wenn auch die meisten Neueren es wollen, die Gottesbildlichkeit des Menschen nicht auf. Unser Bewußtsein, also unsere Persönlichkeit, ist Ergebniß unsers geistigen wie leiblichen Bestandes. So gehört eben dieser Gesamtbestand zum göttlichen Bilde. Und auch hier können wir mit Delitzsch gehen, nur daß dieser die Con-

sequenzen nicht zieht. Ist das Ebenbild Abbild und Spiegelung des göttlichen Wesens so ist diese Spiegelung „ethisch und physisch zumal."

Wir betonen's noch einmal. Auch der Leib des Menschen gehört zum Ebenbild. Auch Philippi räumt ein, daß der Geist das göttliche Ebenbild unmittelbar, daß der Leib es mittelbar darstelle. Nun, dann lag es auch ihm nahe, vom Ebenbild auf das Abbild auch in dieser Beziehung zurückzuschließen. Denn sagen wir nun mit T. Beck: „Das Denken ist auch in seiner geistigsten Selbstthätigkeit immer zugleich Function leiblicher Organe. Das Denken ist einfach eine Function, die von unserm sinnlichen und geistigen Wesen, von Leib und Geist gemeinschaftlich bedingt und vollzogen wird." So im Beginn seiner Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre.

Immerhin können wir auch hier nur sagen, daß die Bestimmungen für den christlichen Gottesbegriff, für die Entfaltung des göttlichen trinitaren Lebens nicht nur aus dem ethischen Bestand des Menschen, sondern nur aus seinem geistleiblichen Gesamtbestand genommen werden müssen.

Wir schließen. Das Wort Joh. 4, 24 Gott ist Geist, oder „Ein Geist ist Gott" will irdisch-räumliche Gedanken fernhalten lehren. Es gibt aber die Berechtigung, daß der erschaffene Geist von seinem Leben den Maßstab für Erkenntniß des unerschaffenen nehme. Es behütet uns, indem die Erkenntniß Gottes die Wurzel des Lebens ist, vor dem Wege, dessen Ende die dämonische Verkehrung jenes Wortes. Diese macht aus dem „Gott ist ein Geist" das entsetzliche: „Der Geist ist Gott." Der Christ nimmt Joh. 5,37 hinzu. So hat er Gott als Geist in Gestalt.

Bemerkungen.

Caeterum contulit Deus homini etiam ex parte corporis aliquam sui imaginem, quatenus non tantum perfectiones animae per actus externos corporis se exserurunt, sed praeterea ipsa membra corporis organici analogiam quandam habent ad attributa divina; imprimis vero corpus immortale, seu quod perpetuo poterat durare, et ab omni corruptione liberum manere, immortalitatis divinae similitudinem ex intentione Dei habuit. So Baier. Er nennt diese Vorzüge imago generaliter accepta.

Drittes Kapitel.

Wir möchten nun über Bewußtsein und Persönlichkeit reden. Denn Ersteres ist so oft und so ausschließlich zum Factor der Persönlichkeit gemacht, daß diese nicht voll gefaßt worden ist.

Der Fehler lag im Begriff: Bewußtsein. Wir erinnern an Früheres. Wir zeigten dort, wie mislich es sei, im Bewußtsein die Mittel für Darstellung der Trinität finden zu wollen. Man überschätzte dieses Bewußtsein, als ob es eine Größe sei, mit der man rechnen könne. Schon Zöllner sagte: „Die Physiologie ist zwar die Wissenschaft von den näheren Bedingungen des Bewußtseins in der Welt, und doch ist leicht zu zeigen, daß es nie gelingen kann, auch nur die ersten Stufen des Bewußtseins — denkend zu begreifen". Und wir meinen darum, daß man von einem so dunklen Standort allein aus schwer werde erklären können.

Und doch müssen wir diese Unterlage des bewußten Personlebens immer beachten, weil sonst der Begriff der Persönlichkeit vereinseitigt wird. Also erinnern wir uns dabei dessen, was Leibniz betonte. Die unbewußten dunklen Vorstellungen, aus denen doch das Bewußtsein hervorgeht, sind nach ihm für die Erklärung so wichtig, wie die kleinsten Körperchen für die Physik. Und Cartesius war noch weiter gegangen. Er erkannte auch dem Kind im Mutterleibe das Bewußtsein zu. Wissen wir auch nicht, wo das Bewußtsein beginnt, es reicht offenbar tief in das physische Leben und Empfinden hinab. Und es formt uns den Begriff der Persönlichkeit.

Am dürrsten finden wir diesen Begriff bei Fichte. Der Gottesbegriff, mit welchem er das Jahrhundert begann, ist darum der seltsamste. Dieser Gott ist nicht: Sein. Dieses ist vielmehr die Welt als Komplex alles Seienden. Gott ist nicht das Absolute. Dieses kann man nicht außer sich, man kann es nur in sich schauen. Gott ist nicht Substanz. Denn diese ist das Räumliche. Gott ist nicht Persönlichkeit. Denn dann wäre er ein beschränktes, endliches Wesen. Diese abgemagerte „Persönlichkeit" wirkt bis heute nach. Was sie vermag, zeigt sie eben in ihrem Gottesbegriff. Sie zeigt's überall, wo man vorzieht, das Bewußtsein mit Persönlichkeit zu vereinerleien.

Der allgemeinste Ausdruck für die Einheitlichkeit eines geistigen Personenlebens ist Ichgedanke allerdings. Aber sobald er Mitte

des Bewußtseins ist, oder sobald er sich aus Schlaf oder dem Umnachtet- und Betäubtsein durch äußere Eindrücke als Mitte emporringt, hat er schon einen weiten Weg durch unbewußt arbeitende, mechanisch wirkende Reize hindurch zurückgelegt. Und dann erst vermag das Ich in seinem Gebiet sich bewußt zurecht zu finden. Es beginnt, um in einer Welt in sich sich nun zu finden, und frei in Verhältnisse und Verbindungen einzutreten. Diese führen dann Gedankenelemente zu. Und sie bilden ein Innenleben, in welchem sie dann auch unter leitenden Gesichtspunkten wie nach mitgegebenen Maßstäben geordnet werden können.

Persönlichkeit geht also als Ichgedanke nicht, wie so viele wollen, in Selbstbewußtsein auf. Sie ist mehr, als dieses. Sie ist Inbegriff einer Vielheit von Erscheinungen in uns. Gehen wir an ihnen hinab, so finden wir eine Summe von inneren Bewegungen, die mehr oder weniger deutlich in unser Bewußtsein emportreten. In ihnen kommt eben die Naturbestimmtheit auch unserer Leiblichkeit, zunächst für die unteren Parthien des Seelenlebens, zum Ausdruck. Im Selbstbewußtsein kommt so die Tiefe und der Grund unserer Naturgesetztheit, unseres gesammten geistleiblichen Bestandes theilweis zur Selbsterfassung. In dieser erscheinen aber nicht alle Gedanken- und Gefühlsregungen, welche den Reichthum des individuellen Innenlebens bilden. Selbstbewußtsein ist immer nur Spiegelung eines Theils dieses Reichthums. Wir verweisen hierfür auf S. 24 zurück, wo wir wieder angelangt sind. — Vielleicht würden wir verständlicher sein, wenn wir etwa noch so sagten. Der Grund der Persönlichkeit, welche darum Bewußtsein und nicht nur Selbstbewußtsein ist, ist Tiefe, ist verschlossene Eins als Grund des sich daraus Entfaltenden. Er ist als Gefühl dunkles, vielfach leiblich gebundenes Empfinden. Damit beginnt der Bewußtseins-Prozeß, darauf fußt er. Nun tritt, bei dem geschaffenen Geist in Folge äußerer Einwirkung die zweite Stufe ein. Aus der ersten, derjenigen vorwiegend physischer Gesetztheit, tritt er in diejenige der Ausbreitung in die Vielheit der Eindrücke. Sie werden denkend gesichtet und gesammelt. An ihnen wird das Ich des eigenen Inhalts gewiß, in welchem es sich schaut und denkend sich von ihnen zugleich scheidet. Es ist die Stufe intellektueller Unterscheidung und Vielheit. Auf der dritten Stufe erst nimmt die Persönlichkeit, durch die Vielheit nach Außen

geführt, sich kräftig bejahend, sich selbst wollend, gesteigert und bereichert zurück. Der Geist ist aus der Tiefe, also der Eins des Gefühls, er ist aus der Vielheit ferner, also dem Gegensatz des Ich und der Anderen, als der zweiten Stufe, der des Denkens, nun endlich in die dritte getreten, in diejenige des bewußten Willens. So ist der Prozeß aus der Stufe physischer Tiefe durch diejenigen intellektueller Vielheit zu derjenigen ethischer Einheit gesteigert. So wird Persönlichkeit.

Grade umgekehrt wird's im schöpferischen Leben sein. Hier geht die ewige ethische Bestimmtheit Allem voraus. Und zwar die selbstbewußte. Doch davon später.

Hier müssen wir auf Wundt eingehen. Persönlichkeit hat nach ihm nur das selbstbewußte mit einheitlichem wahlfähigen Willen handelnde Wesen. Selbstbewußtsein ist aber auch Selbstbesonnenheit als Lenkung des Wollens und Denkens „nach Maßstab der Vergangenheit des Bewußtseins". Wir sind einverstanden, auch wenn er fortfährt: „Darum kommt Persönlichkeit in dieser ethischen Bedeutung nur dem entwickelten Menschen zu, nicht dem Thiere, auch noch nicht dem unentwickelten Kinde und nicht mehr dem durch geistige Störung seiner Freiheit verlustig gegangenen Kranken".[31])

Wir unterschreiben nur, indem wir dies als die Erklärung des vollen und des ethischen Begriffs der Persönlichkeit nehmen, zu welcher der Mensch bestimmt ist. Wir haben Wundts Seelenbegriff hier weiter nicht zu besprechen. Nur müssen wir hinzusetzen, daß diese Persönlichkeit alle diese Durchgangs- und Entwickelungsstufen von der tiefsten aus sammt ihrer naturhaften Färbung als Ertrag eben bleibend doch in sich hat. So nur ist Persönlichkeit, ist dies Ich also das Ergebniß des Gesammtgewordenseins des Menschen. Und eins fügen wir nun hinzu. Persönlichkeit, auch ethische, kann auch bei geistiger Störung vorhanden sein, wenn sie sich auch nicht entsprechend zu äußern vermag. Dieses Ich als Gesammtergebniß geistiger Entwicklung repräsentirt den ganzen Menschen, und nicht nur den Wachen im Gegensatz zum Schlafenden, den geistig Gesunden im Gegensatz zum geistig Gestörten. Denn dies dürfte erwiesen sein, daß hinter den Hüllen des Schlafs wie geistiger Umnachtung das Personleben selbst nicht nur geborgen, sondern selbst wachsend ist.

Das Ich, der Ichgedanke erhebt sich beim Menschen als Höhe über zwei Bewußtseinsarten. Wir meinen das träumerische der Naturpsyche als Innenseite des Leibes, also als Natur im Gegensatz zur Materie. Und wir meinen das wache Bewußtsein des Geisteslebens. Die Persönlichkeit thront also im Ichgedanken zusammengefaßt, über beiden Bewußtseinsformen, von denen bald diese, bald jene mehr im Vordergrund steht, jene die Tages- diese die Nachtseite. Und hier liegen die anthropologischen Vordersätze für Verständniß der Persönlichkeit. Hier die Mittel, durch welche wir auch allein einen vollen Gottesbegriff annähernd gewinnen.

Und diese Auffassung der Bedeutung des Wesens der Persönlichkeit ist denn, wie Verf. nachdem Obiges geschrieben, fand, doch auch anerkannt. „Soll", sagte J. Köstlin richtig, „die Gottesidee lehrhaft weiter entfaltet werden, so werden hierfür zwei Gesichtspunkte in Betracht kommen". Er bezeichnet dann zuerst jene Analogie mit menschlicher Persönlichkeit, „in der wir Gottes Wesen — doch allein auch noch konkreter uns zu vergegenwärtigen vermögen".[32]) Und wir meinen J. P. Lange. Er zeigt, wie Herder und Schleiermacher die Persönlichkeit, das Personsein Gottes nicht zu verstehen vermochten. Er legt dies dem Nichtverstehen des Menschen als Ebenbild Gottes zur Last. Wer das Ebenbild nicht versteht, versteht auch das Urbild nicht. „Es geht ein dunkler Zug aus der Zeit der späteren Kirchenväter durch die Theologie des Mittelalters hindurch, nämlich die Verkennung der Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit. Zumal was die Leiblichkeit anlangt". So in seinem „Menschen- und Weltverachtung".

Wir fassen zusammen. Analogien für Deduction des Ternar können nicht den Eigenschaften, auch nicht dem selbstbewußten Ich ausschließlich, wie es so oft geschah, entnommen werden. Denn diese Analogien bedeuten immer nur etwas für eine Seite des Ich. Der Begriff der Persönlichkeit, das Ich, kann dagegen verwendet werden, wenn beide als Ergebniß des Geist- und Naturlebens des Menschen, des ganzen Menschen, des bewußten und unbewußten, verstanden werden. Wir können auf Thomasius, mit dem wir übereinstimmen, hinweisen. Er zeigt die Fehlversuche, welche sich ergaben, mochte man nun aus dem Selbstbewußtsein, oder aus den Eigenschaften etwa der Liebe, das trinitare Verhältniß ableiten wollen.[33]) Aber weiter freilich können wir für den Gottesbegriff mit

ihm, wie sich zeigen wird, nun nicht gehen. Denn den Gottesbegriff formt uns ausschließlich das ganze Wesen der Persönlichkeit.

Viertes Kapitel.

Die Hunderte der Bischöfe und Presbyter, welche aus Persien, Syrien, Arabien, aus Aegypten, Nordafrika, Spanien und Pannonien, welche aus weitem Umkreis nach Bithynien eilten, hatten zu Nicäa die in der Schrift zerstreuten Aussagen über das göttliche Leben wie einzelne Linien und Züge zu Figur und Gesammtbild zusammenzufügen.

Was sie bekennend schufen und der Kirche hinterließen, eröffneten sie mit dem: „Wir glauben an einen Gott, den Pantokrator und Vater." Sie betonen also wie der Prophet Amos das: Herr Zebaoth. 4, 13. So nahm es der Apostel auf, wenn er wie Natan zu David spricht 2. Sam. 7, 8. Denn er schrieb nach Korinth jene Verheißung: Ich will eur Vater sein und ihr sollt meine Söhne und Töchter sein, spricht der Herr, der Pantokrator. 2. Cor. 6, 18.

In dieser Einheit von Macht und Güte tritt uns, abgesehen hier von jeder hypostatischen Gliederung, der persönliche Gott entgegen. Er ist Herr und Vater. Und davon gehen auch wir für das Folgende aus. Wir reden vom persönlichen Gott in seiner Einheit.

„Und sind doch nicht drei Götter, sondern es ist ein Gott" — sagt das Symbolum Quicunque. Worin liegt die Einheit?

Läge sie in der Einheit des Wesens, der Ousie, der Essenz nur, so hätten wir den dunklen Naturgrund, aus welchem göttliches Personleben sich emporringen soll, wie man meint. Sähen wir die Ousie in einer Unterschiedslosigkeit, die als Universale ante rem den Personen vorhergeht, so hätten wir vier Götter. Nähmen wir die Ousie dagegen nur als Gattungs- und Nominalbegriff, so daß nur in den einzelnen Exemplaren Wirklichkeit ist, so hätten wir die Kehrseite vom Sabellianismus, wir hätten den Tritheismus Roscellins.

Aber diese Frage, worin die Einheit, die wir in diesem

Kapitel in's Auge fassen, liege, kann hier eben nicht in Frage kommen. Nennen wir diese Einheit also, da die Prozesse der Emanation und Personification innerhalb der Trinität gleichartig ewige sind, nur einstweilen wie wir wollen. Das Weitere stellen wir hier zurück.

Sich bei der Einheit zu beruhigen, dafür war Luther sehr geneigt. Er misbilligte dabei die Vereinerleiung des Wesens Gottes und seiner Eigenschaften deutlich. In einer Randbemerkung zu Augustin tadelt er diesen, weil non ponit, actus animi esse partes imaginis, quia dicit, quod non sint partes sed quodlibet est totum.[34])

Luther ruht mit Vorliebe also bei der ungetheilten Einheit des göttlichen Wesens. Mit Quenstedt theilend, betrachten wir hier das göttliche Leben außer und vor seiner Gliederung im Ternar. Quenstedt nennt dieses die consideratio dei absoluta, die er von der relativen trennt. Wir haben, wenn wir, von seiner Thomistischen Bestimmung der göttlichen Eigenschaften, wie früher gezeigt, uns fern halten, hierauf einzugehen. Wir genügen damit einem wissenschaftlichen Bedürfniß. Zuweilen fordert diese Abstraction vom Gegebenen. Es bringt den Fluß der Entwicklung geistig so zum Stillstehen, um ihn nacheinander betrachten zu können. Es mechanisirt sogar gewissermaßen. Es nimmt lebendige Glieder aus dem Ganzen der Bewegung, um im Einzelnen zu beobachten, was vollends freilich nur im Zusammenhang verständlich wird.

Nun, sagen wir vor Allem dieses, daß in ihrem Ansichsein diese Eins, also Gott, nicht erkennbar ist. Denn er ist, wie er ist, von Ewigkeit. Auf diese Eins ist die Kausalitätsidee nicht anwendbar, und darum ist diese Existenz, die wir von einer Ursache nicht ableiten können, uns unfaßbar. Das „Ich bin, der ich bin" ist der tiefe Brunnen, in welchen schauend wir vom Schwindel befallen werden können, unserer Ohnmacht aber uns bewußt werden müssen. Die Einheit nennen wir die Einheit aller göttlichen Realitäten. So spricht der Apostel von der Gottheit Röm. 1, 20.

Dieser Gott ist Tiefe. Oder sagen wir, er birgt eine Tiefe in sich, welche nur der heilige Geist erforscht. Nie werden wir seine Essenz, sein Wesen, erkennen. Dagegen müssen wir hier schon, ehe von Gottes Entfaltung im trinitaren Leben geredet wird, in Gott Geist und Erscheinung, Wesen und Form unterscheiden.

Unter dieser Voraussetzung geben wir seine Einfachheit zu. Zusammensetzung verneinte man mit Recht, indem man darunter eine mechanische verstand. Von ihr kann so wenig hier die Rede sein, als überhaupt dort, wo man vom Innern und dem aus ihm herausgesetzten Äußern spricht. Denn auch Wille kann nicht sein Wesen, es kann nur eine Bestimmtheit seines Wesens sein. So gegen Thomasius (I. S. 35.) ohne damit ganz zu leugnen, daß man sagen könne, Gott sei seine eigene That, wenn man nur von einer „Selbsterzeugung" sich fern hält.[35])

Die Scholastik hatte in Gott keine Tiefe. Bei Gilbert Portanus ist Gott ursprünglich, wie wir mit O. Baltzer sagen, „das reine Sein. In diesem reinen Sein, das allem anderen differenzirten Sein vorangeht, darf man zwischen dem das, was ist (= id quod est) und dem, wodurch dieses das ist (= id quo est) nicht scheiden. In Gott gibt es kein differenzirtes Sein."[35a.]) Alles ist so zu sagen Oberfläche, weil fertig und starr. Genau genommen ist kein Wille mehr da, welcher als Potenz zurückbleibend über dem Sein disponirend steht.

Thomasius sagt mit Delitzsch: „Wie können wir diese Tiefe anders bezeichnen, denn als den absoluten Willen? Gott ist vor Allem Willen. Mit dieser Bestimmung. dünkt mich, muß jetzt ganzer Ernst gemacht, sie muß an die Spitze gestellt werden." (I. S. 35.)

Aber eine Kraft schwebt nicht in der Luft. Sie haftet am Stoff, sie sitzt an irgend einem Dinge. Sie ist dessen Äußerung. Und auch Wille schwebt nicht in der Luft. Er ist Energie, Äußerung irgend eines Wesens. Sollen wir also nicht in der Luft stehen für unsern Ausgang, sollen wir „ganzen Ernst" machen, so können wir nur rathen, beim persönlichen „Wesen", also bei der Essenz stehen zu bleiben. Sie ist mehr als Wille. Sie hat Willen. Wir bleiben dabei, das zur Begriffsbestimmung dieses Wesens überhaupt zu machen, was Thomasius als drittes festhielt, wenn er „die absolute Persönlichkeit Wille, Bewußtsein und Leben" sein läßt. S. 33. Wir kommen darauf zurück. Freilich müssen wir auch gleich hier einwenden, daß die absolute Persönlichkeit auch Bewußtsein ebensowenig ist, als sie Wille ist. Die Persönlichkeit hat diese Eigenschaften eben nur. Wir sagen aber: Die göttliche Persönlichkeit ist Leben. Dies heißt, sie ist eine lebendige. Und weil sie dieses, also eine be-

stimmte Art des Lebens hat, und ist, so dürfen wir in ihr die Formen der Äußerung vermuthen in denen, wie wir erkannten, alles Leben sich bewegt.

Wir bleiben indeß stehen und nehmen zum Ausgang den Begriff der Person. Das göttliche „Wesen" ist Persönlichkeit. Diese ist nicht, wenn sie nicht lebendige ist, oder Leben hat. Leben aber ist Allgemeinbegriff. An ihm hat die organische Schöpfung, hat in erster Linie der Schöpfer Theil. Der Begriff oder die Idee des Lebens offenbart und constituirt uns nicht den Schöpfer. Er ist uns als Persönlichkeit offenbart. Dieser Begriff des Lebens — und wir weisen hier auf S. 27 zurück — giebt uns die Kategorie, Maßstab und Analogie, um den Äußerungen der göttlichen Persönlichkeit näher zu treten.

Gott hat ewiges, also unauflösliches Leben Hebr. 7, 16. Er hat das Leben in sich selbst. Mit der Aussage, daß dies Leben das unauflösliche sei, ist auf eine Vielheit der Kräfte, auch im Vater schon, hingedeutet. Leben ist immer ein Vieles. S. 37. So ist der Vater nirgends die starre Eins, immer ist er als Lebendiger der in sich Bewegte. Und die Kräfte sind offenbar wie thätige, so auch leidende. Es gibt Setzendes und Gesetztes, Gestaltendes und Gestaltetes auch hier, Wirkendes und Gewirktes. Und letzteres bildet die glänzende Erscheinung, den Lichtglanz, die Doxa, welche den Propheten des alten Bundes erschien. Darum nennt Stephanus Gott den Gott der Herrlichkeit. Und er sah dessen Herrlichkeit. A. G. 7, 2. 55.

Unauflösliches Leben und unauflösliche Einheit der Dreiheit. Hier ist kein Widerspruch. Gut hat schon Gregor von Nyssa darauf hingewiesen, daß es verkehrt sei, zählen zu wollen, wo es sich um Einheit des Wesens handle. Man sage doch nur irrthümlich: „Drei Menschen", gleichsam als ob hier drei Menschheiten seien. Die Vielheit dürfe also nicht mit dem Wort bezeichnet werden, welches für das Wesen, für die Natur ausgeprägt sei. So sei der Begriff „Gottheit" nur Einer und untheilbar, die Vielheit falle nur in die Hypostasen. Hier sind Verhältnißbegriffe, die mit einander gesetzt und geleugnet sind, da eine Hypostase nicht, wie bei dem in der Räumlichkeit fixirten Menschen, ohne die andere gedacht werden kann. — Also drei Personen in einem göttlichen Wesen. Darin liegt kein Widerspruch. Denn Verschiedenes wird

nicht von Einunddemselben ausgesagt. Das Wesen nur gibt und verbürgt die Einheit. Wir werden davon noch reden. Hier nur dieses, daß in Naturwelt materiale Einheit der Vielen, der Individuen, daß in der Geisterwelt, also auch Menschenwelt, nur formale Einheit der Vielen, der Personen ist. Oder deutlicher, Naturwelt hat Individuen, also Vielheit bei materialer Einheit. Geisterwelt hat Personen, also Vielheit bei formaler Einheit. Der Ternar hat Personen, aber Vielheit bei materialer Einheit. Also das Wesen oder die „Natur" ist im ersten Fall das material Bestimmende. Sie ist im zweiten Fall das formal nur Bestimmende. Sie ist drittens im Ternar das material-formal Bestimmende. Das Materiale geht auf die Natur, das Formale auf die Personheit des Ternars. Hiermit sind die Möglichkeiten erschöpft.

Das geschöpfliche Personleben ist nach seiner Gesetztheit und Entwicklung nach drei Gesichtspunkten zu betrachten, wie wir wiederholen.

Wir finden es zuerst in seiner physischen Gebundenheit. Das Bewußtsein ist in das Naturleben wie verloren versenkt.

Wir finden es dann erst in seiner intellektuellen Selbsterfassung. Das Personleben findet und zeigt sich in der Form des Bewußtseins.

Wir finden es endlich in seiner ethischen Höhe. Das Personleben hat sich mit dem Naturleben an und in sich endlich auseinandergesetzt, hat dasselbe zum Werkzeug für das Geistesleben herabgesetzt, gewonnen und durchdrungen. Das Außereinander der ersten und zweiten Stufe der Entwicklung ist hier zu einem Ineinander geworden. Und dies geschieht erst im ewigen Leben.

Grade umgekehrt muß die Bewegung des göttlichen Lebens sein. Persönlicher Geist ist Gott zuerst und vor Allem. Das ist die ethische Höhe in Ewigkeit. Die intellektuelle Selbsterfassung würde, sollen wir kindisch reden, nun erst folgen. Und die physische, nicht Gesetztheit, sondern Selbstsetzung zur herrlichen Erscheinung würde abschließen.

Wir sagen: „würde." Denn es ist uns nicht gegeben, das, was als in ewigem Intensum, in gleichzeitigem Ineinander ewig feiernd steht, zum entsprechenden Ausdruck zu bringen. Unsere Zeiträumlichkeit fordert ein Nacheinander für die Darstellung. Und wir erhalten durch dieses ein Aufgelöstes, ein gebrochenes und todtes Extensum, so daß nun so vorgeführt werden muß, was doch

als Leben nur Wahrheit ist. Unsere Sprache ist farblos, gequält und nicht im Stande, den Reichthum göttlicher und freier Lebensbewegung wiederzugeben oder auch nur ahnen zu lassen. Wir verdecken es durch die derbe Massivität unserer Laute.

Hier wird ein kleiner Excurs nöthig sein. An dieser Stelle nämlich können wir am bequemsten, wenn auch in raschem Ueberblick nur, auf die göttlichen Eigenschaften eingehen.

„Ich werde sein, der ich sein werde." Damit ist aller Eigenschaften Umschluß, die Ewigkeit, ausgedrückt. Die Betrachtung der Hypostasen ergibt schon immer die Aufeinanderfolge des vorwiegend ethischen, des intellektuellen, des physischen Moments. Dem entsprechen die Ideen des Guten, Wahren, Schönen. Und dem entspricht eigenschaftlich ein heiliges Wollen, Wissen, Wirken. Dies ist der Aufriß. Wir haben also mit dem Wollen die Mächtigkeit als ruhende Eigenschaft. Ihr Ausdruck ist Heiligkeit. Transeunt würde jene als Allmacht und Allgegenwart, diese als Gerechtigkeit sich darstellen. Die ganze steht dem heiligen Willen entsprechend, unter dem Begriff des Guten.

In dieser Mächtigkeit Gottes, setzen wir hinzu, liegt die Fülle der Möglichkeiten beschlossen. Der Pantheismus hat immer ein Absolutes, welches, um zu sich zu kommen, ganz in die Welt umschlagen muß. Dem christlichen Gottesbegriff steht aber der Satz obenan, daß Gott mehr kann, als er will. Gott könnte immer Größeres noch wirken, als er gewirkt hat. Er ist eben der Lebendige. Schleiermacher irrte hier. Er bestimmte die Allmacht zugleich als eine solche, welche immer Alles verwirklicht habe, was nur irgend in Gott begründet ist. Die Kategorie Leben erfordert aber Unauflöslichkeit des Wesens und Unerschöpflichkeit der Möglichkeiten. Und alle sind im Wollen auf das Gute gerichtet. Diese erste Eigenschaft gibt, wiederholen wir, die Idee des Guten.

Ist die erste Eigenschaft das heilige Wollen, so nennen wir als zweite das heilige Wissen. Es ist hier immanent nur das Bewußtsein der innern Fülle. Es ist die Spiegelung dieser Fülle im göttlichen Leben selbst, welches so vor sich offenbar wird. Wir haben die Eigenschaft ruhenden Wissens. Transeunt würde sie als Allwissenheit und Weisheit erscheinen. Diese Eigenschaft gibt die Idee des Wahren.

Endlich finden wir, entsprechend dem heiligen Wirken, ent-

sprechend also dem physischen Momente trinitarer Lebensbewegung, die Idee der Schönheit, als ruhende Eigenschaft. Ihr Ausdruck ist Seligkeit. Transeunt heißt sie wie die Eigenschaft, welche immanent das Verhältniß und Ineinander der Hypostasen bedeutet, die Liebe. Denn im dritten Moment, im Schönen, ist Darstellung der lebendigen, absol. Persönlichkeit eben als Lebendiger, also in heiliger Erscheinung, in schaubarer Ausgestaltung. Das ist Aseität. Das ist aber auch Seligkeit. Und denken wir es uns einmal transeunt, so wird es Creaturen durch den Anblick schon beseligen. Das ist gebende Liebe. Denn den Herrn sehen, sein Angesicht schauen, das ist Seligkeit. Zu dieser Seligkeit zu führen, ist darum die Arbeit der göttlichen Liebe. Denn selig sind die reines Herzens sind. Sie sollen Gott wirklich schauen. Hier ist Liebe Gottes, hier ist höchste Lebensmittheilung. Ihre Höhe ist eben jenes Schauen.

Wir haben hier nur dieses geben wollen, abgesehen von den aus ihnen weiter abzuleitenden transeunten Eigenschaften. Diese ergeben sich in der That aus den Wechselbeziehungen des auf Lage und Verhalten der Geschöpfe lebendig eingehenden Gottes. Sie ergeben sich so sehr von selbst, und stehen so wenig dogmatisch in Frage, daß wir ihrer nur kurz hier Erwähnung thun wollten. Nur werden wir am rechten Ort über Unendlichkeit und Allgegenwart noch zu reden haben.

Der Gottesbegriff liegt, so sahen wir, nicht in der negativen Bestimmung: Gott ist Geist. Damit hat seine Beschränktheit durch den Raum verneint werden sollen. Die positive Bestimmung finden wir in dem Vaternamen. Hier ist Persönlichkeit in Erhabenheit über der Welt, in Heiligkeit und Liebe. Hier ist Gott als der Eine gedacht. Es wird auf die Entfaltung nicht reflectirt. Mit diesem Namen bekannte ihn die auf ihrer ersten großen Synode zu Nicäa versammelte Kirche anbetend. Es ist, als hätte sie an das anknüpfen wollen, was bei Johannes in der Offenbarung der Pantokrator, der Herr, sagt: Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende spricht der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige. Denn sie braucht denselben Ausdruck für den Allmächtigen wie Paulus und Johannes ihn haben.

Fünftes Kapitel.

In einer seiner Reden zeigt Gregor von Nazianz, was der Fels bedeute, auf welchem Mose stand, als der Herr am Horeb ihm gestattete, seine Herrlichkeit zu sehen. Er erblickte sie, dem persönlich Vorüberwandelnden nachschauend. Der Fels ist Christus. Nur von ihm getragen sei es möglich, den Herrn zu erblicken. So Gregor.

Nur der in Christo erschlossenen Vernunft ist's möglich, Gott, den persönlichen, anbetend zu erschauen und zwar nur so, daß wir ihm nachschauen und dem Offenbarten nachdenken. Damit ist dann über den unbekannten Gott des Monarchianismus und Deismus und den noch nebelhafteren des Pantheismus hinausgegangen. Vom persönlichen Gott gehen wir aus. Der vorige Abschnitt hat uns, indem er von Persönlichkeit sprach, hierauf hingeführt, und schon in die Betrachtung des Dreieinigen eingeführt. Mit dem Nicänum hatte die Kirche immer neu die Aufgabe, die Schriftaussagen zusammenzufügen wie die Töne zum Dreiklang.

Mitten zwischen Synagoge und Heidenthum, zwischen dem Drang für harte Einheit im Gottesbegriff und für lose Vielheit, steht Anfangs die Kirche. Sie findet in immer neuen Weisen für jenen Begriff die Mitte in der heiligen Drei. Und damit und in der Homousie findet sie sogar erst völlig die göttliche Aseität. Fanden wir sie vorhin schon in der Einheit des göttlichen Wesens begründet, so war dies eben nur Vorwegnahme.

Mit Athanasius hatte die Kirche die lebendige Selbstbewegung in Gott erkannt, in welcher die Eins zur Zwei treibt, bis sie in der Drei zur Ruhe kommt. Sohn und Geist sind, wenn nach Außen segnend, immer im Vater geeint. Auf Anderes werden wir zurückkommen. — Die Art jener Selbstbewegung lehren Basilius und Gregor von Nyssa deutlicher. Sie ist der Art, daß in der Drei die Bewegung völlig abgeschlossen ist. Es ist also begriffen, was die Natur des Lebendigen sei, wenn es auch nicht ausgesprochen ist. Es ist wenigstens verstanden, daß die Hypostasen „nicht gemehrt oder gemindert werden können" wie Dorner es ausdrückt. Denn nothwendiges Ergebniß des göttlichen Lebens sind nun diese drei Hypostasen.

Aber wir müssen Stellung nehmen. Denn es zeigt sich,

daß wir bei Athanasius nicht stehen bleiben können. Wir müssen auf Gregor von Nyssa übergehen. Wir verweisen für diesen in dieser Hinsicht auf Dorner.[36]) Es ist wahr, daß man, wie H. Schmidt R. E. sagte, das „Prosopon" gern deshalb vermied, weil es die Nebenbedeutung: Maske damals hatte. Und doch hat Gregor von Nyssa diesen Verdacht nicht scheuen zu müssen geglaubt. Ihm ist Ousie Bezeichnung auch des Eigenthümlichen der Essenz, wie dies eigenthümlich als Idikon jeder Hypostase zukommt. Er wechselt mit der Bezeichnung Hypostase und Prosopon ab. Wir glauben nicht zu irren, wenn er vorkommenden Falls also Ousie und Prosopon für zwei Seiten der Hypostase ansieht.

Dem entspricht auch die Darstellung Dorners. Er sagt, bei Gregor finden wir „das göttliche Wesen Ousie oder Hypokeimenon, nicht Hypostase" genannt. Gewiß nicht, und darum nicht, weil zur Hypostase für Gregor auch die andere Seite der Hypostase, das Prosopon, gehört. — Das eine göttliche Ich ist also für Gregor in drei göttlichen Gestalten so vorhanden. Und dieses so, daß keine dieser Hypostasen ohne die andere gedacht werden kann. Jede Hypostase aber ist nach einer ihrer Seiten hin Prosopon, nach der anderen Ousie, Natur oder Hypokeimenon. Hierin liegt ein Fortschritt, dem wir uns nicht verschließen, vielmehr nur anschließen können. Nur dies haben wir festzuhalten, daß Ousie und Prosopon untrennbare Richtungen derselben Hypostase sind. In der Trennung lag der Fehler bei Gilbert de la Porret.

So gehen wir denn nach unseren Vordersätzen auf die Trinitätslehre ein, auf die Mitte des Gottesbegriffs. Ohne sie ist dieser Begriff unlebendig. Nur ökonomische Trinität zeigt uns weder das Wesen der Person Christi, noch derjenigen des heil. Geistes. Dazu eben gehört die immanente Trinität. Sie nur ist das Band, welches alle Lehrpunkte schützend überhaupt umschließt. Sie ist die Schnur, welche durch alle läuft und sie vor dem Auseinanderfallen bewahrt, in der Tiefe sie bindend.

Der Bewegung innerhalb des göttlichen Lebens nachzugehen, wird also möglich sein, wenn wir mit der Kirche die in der Schrift gegebenen Lichter beachten, welche das hohe unnahbare Geheimnis wiederspiegeln. Und wenn wir der Grundform nachdenken, in welche wir unser geschaffenes Selbst gesetzt finden. Wenn wir endlich damit, aus den Spuren auf den Schöpfer rückschließend,

annähernd die Bewegung wie in unnahbarer Herrlichkeit leuchtender Gestalten ahnen.

„Geist ist der Allgemeinbegriff, unter welchen der Mensch mit Gott subsummirt werden darf." Und da wir dargethan, wie das Denken unsers Geistes zu Stande kommt S. 20, so dürfen wir hier einsetzen.

Der Maßstab ist uns gegeben. Wir können ihn verkehrt anwenden. Aber gegeben ist er uns und zwar vom Erlöser selbst, welcher lehrt, daß Gott Geist ist.

Es lag immer nahe, wiederholen wir, in unserm Geist die drei Hypostasen im Abbild zu suchen. Wer seiner selbst sich bewußt ist, weiß zunächst dieses, daß er selbst das Subject seines Wissens ist. Er weiß sodann zweitens, daß er zugleich das Object dieses Wissens von sich selbst sei. Er weiß endlich, daß dasjenige, welches weiß und dasjenige, von dem man weiß, eben dasselbe Wesen sind. Das menschliche Selbstbewußtsein ist also Synthese der These und Antithese des Wissenden und Gewußten. — Aber war es möglich, hierin mehr zu finden? Wir haben hier eine Dreiheit. Aber die erste der Drei nur deutet auf eine wirkliche Person, die zweite auf eine nur gedachte. Und dazu haben wir drittens nur ein Urtheil. Hier wie überall im rein intellektuellen Aufbau findet man doch keinerlei Anhalt und Unterlage selbst für eine dritte Person der Gottheit. Hier sowohl als in den früher beurtheilten Versuchen, aus ethischen Eigenschaften zu beweisen, haben wir schließlich nur Einseitigkeiten.

Essenz ist Wesen mit dem Moment des Inhalts. Existenz ist das Wesen mit dem Moment der Erscheinung. Nennt man Essenz auch „Natur", so ist's, weil dies Wort von der Schrift gebraucht wird. Denn dagegen verwahren wir uns hier schon, daß göttliches Leben sich aus dem dunklen Grund einer Natur emporzuringen habe. So wollten Böhme und neuerdings Hamberger. Wir lehnen dies ab.

Die trinitare Bewegung muß umgekehrt, wie wir sahen, derjenigen des geschöpflichen Lebens gerade entgegengesetzt sein. Der Weg der göttlichen Lebensgestaltung kann nur vom ethischen und intellektuellen Moment der Entfaltung zum physischen herabgehen. Die Bewegung beginnt mit dem „Ich bin, der ich bin," also mit

dem ewigen Selbstbewußtsein der ersten Hypostase. — Und nun bestimmen wir das „Natur" näher.

Was wir Ousie und göttliches Leben nennen, ist geistleibliche Essenz. Geistleiblich, weil es lebendiges ist. Lebendiges Leben ist, sahen wir, Leiben S. 40. Denn es ist kein concretes Sein, welches nicht Gestaltung hätte. Immer festgehalten, daß Geschaffenes in die Form sich gebunden vorfindet, Ungeschaffenes, Schöpferisches aber die Form sich setzt. Das ganze Wesen des Göttlichen hat demnach zwei Seiten. Diese zeigen sich nur als Person und Natur. Natur ist also das Koinon, das den Hypostasen gemeinsame Wesen, dasjenige, was im weitern Sinn man überhaupt „Natur" genannt hat. Wir unterscheiden. Wir gebrauchen dieses Wort anders und zwar auch als andere Seite, als Formseite der einzelnen Hypostase, als deren Hypokeimenon. Hierauf müssen wir eingehen, schon um deutlicher zu werden.

Wir unterscheiden in der Essenz jeder Hypostase die beiden Seiten: Natur und Angesicht, oder Hypokeimenon und Prosopon. Hier ist das „Natur" im engern Sinn gedacht.

Unzweifelhaft liegt in dem „Angesicht" 2. M. 33 eine tiefe Bedeutung. Mit Mose redet Gott von Angesicht zu Angesicht. Sein Angesicht soll, so verspricht er, das Volk durch die Wüste leiten. Und nicht sein Angesicht soll Mose, dagegen nur seine Herrlichkeit sehn.

Das Theorem vom Engel des Angesichts kann hier unerörtert bleiben. Wir nehmen „Angesicht" als Gegensatz zu Essenz, zu Wesen. Beide zusammen machen die Hypostase. Angesicht ist Prosopon, ist sozusagen Vorderseite der Hypostase. Dies kann an dieser Stelle nur berührt werden.

Für unsern weiteren Gang ist uns durch unsere Kategorie das Weitere gegeben. Dort die Gesichtspunkte S. 34 ff. Was sie zeigen, ist die Nothwendigkeit ternarer Entfaltung und Ausgestaltung überhaupt.

Wir haben von drei Bewußtseinsformen geredet, als wir das endliche Personleben vorläufig zeichneten. Wir haben jetzt von drei Wesensformen zu reden, indem wir das göttliche Personleben annähernd darzustellen versuchten. Aber wir müssen noch etwas vorausschicken.

Der, welcher sagt: Ich bin der ich bin, kann von Anbeginn nur

sagen: Ich will der ich will. Dieser Ichgedanke ruht auf dem Grunde der ewig von ihm gesetzten und beherrschten Wesenheit. Darum muß das Ganze der trinitaren Gottheit uns Geheimniß und unbegreiflich bleiben, weil wir nicht wissen, was dieses Wesen sei, dessen uns zugewendete Seite wir Angesicht nannten. Der Kategorie: Leben entnehmen wir also wie gesagt nur die Art der trinitaren Bewegung. Denn gefragt, was für eine Art von Leben dieses sei, können wir doch immer nur sagen: das göttliche. Wir sind dann am Ende. Wir gestehen offen, daß wir es nicht für berechtigte wissenschaftliche Forderung halten, auf die einzelnen Hypostasen, ihre innertrinitaren Beziehungen, ihre Bewegung und Form speciell einzugehen. Wo so wenige Anhaltspunkte uns von der Schrift gegeben sind, kann man eben an der Hand von Rückschlüssen aus dem Gebiet der öconomischen Trinität nur arbeiten, oder von allgemeinen Gesichtspunkten aus Folgerungen ableiten. Weiter ist nicht zu gehen. Das Geheimniß kann man mit den kirchlichen Bestimmungen von Gezeugtwerden und von beiden Hypostasen: Spirirtwerden dürftig umkreisen.

Dennoch mag eine Nöthigung vorliegen, für Die weiter zu gehen, welche speculativ weiter zu gehen verlangen. Man könnte dann etwa das Folgende aufzustellen versuchen, um die Entfaltung in Hypostasen annähernd vorstellig zu machen.

Der „Vater der Lichter" Jac. 1, 17, die erste Hypostase, ist ethischer Wille an sich. Es kann nur der ewige bewußte Wille sein, der als lebendiger seine eigene Tiefe oder Wesenheit als Reichthum in sich erfaßte, sich fortwährend so selbst begründet hat S. 47. Dieser Wille ist ethisches Subject. Was er vor sich stellt und so faßt, ist sein Grund, ist das Leben als Essenz. — Das Gefaßte, und somit aus der Subjectivität Geschiedene und Herausgehaltene wird aber nun Gegenstand im zweiten, in einem intellektuellen Akt der Vorstellung. Das Vorgestellte ist nur das eigne Wesen des Ich, und zwar nur die ideale Vergegenständlichung desselben. So ist der Wille in eine Zweiheit übergegangen, die ihm seinen Wesensgrund, der in ihm liegt, im intellektuellen Spiegel zeigt. — Aber das ideale Gegenbild ist in die Einheit des Grundes, dessen Reflex es ist, zurückzunehmen, und dieser dadurch als Grund zu bejahen. Alles Leben, so sahen wir, und auch das Absolute, ist Selbstvermittlungs- und Selbstbegründungsprozeß. So begründet

sich also der ethische Wille, indem er sich seinem Grunde voraussetzt. Zu dem Zwecke machte er diesen Grund sich gegenständlich oder stellt ihn vor sich. Und zu dem Zwecke auch nimmt er ihn als seinen Grund wieder an sich. So gewinnt jener ethische Wille, seinen Grund erfassend und intellectuell denkend, sich als seinen Grund Begründendes oder als Sichselbstbegründendes, sobald er den ihm gegenständlichen Grund bejaht oder mit sich als Subject zusammenschließt. In diesem subject-objectiven Zusammenschluß ist die Lebenseinheit zum Lebensgefühl zugleich geworden, zum Gefühl des eignen Grundes. Sie ist, aus der Sonderung und Zweiheit vermittelt, zur abschließenden Einheit geworden. Und so ergeben sich auch hier drei successive, als ewige zu setzende Momente, die man bezeichnen könnte als denjenigen ethischer Bestimmtheit mit dem latenten Grunde der Natur, als den intellectueller Entgegensetzung und endlich als den physischer Ausgestaltung, weil der bejahte Grund nun als solcher, als wesentliche Wesenheit zu seinem Recht kommt. Also ist's eine ethische, eine intellektuelle, eine physische Selbstbethätigung. Denn die erste Hypostase will sich, ethisch, indem sie sich auf ihrem Grunde so bestimmt, sie denkt sich intellectuell, indem sie ihren Grund sich entgegensetzt, sie fühlt sich physisch, indem sie sich in diesem in sich gefaßten Grunde als Object und als in ihrem Wesensgrunde ausgestaltet fühlt. So hat der Vater seinen Grund bejahend, ewig seine Selbstbegründung vollzogen.

Aber in dieser Begründung der ersten Hypostase ist eine Schwäche. Denn wir finden im zweiten Moment, dem der idealen intellectuellen Objectivirung, eine Einseitigkeit. Die Objectivirung des eignen Ich ist nicht zu denken ohne den Gedanken des Andern. Dem subjectiven sich objectivirenden Willen aber muß dieser mit dem entgegengehaltenen Ichgedanken leise mitklingende, weil unabtrennbare Du-Gedanke das Bewußtsein des Mangels entgegenbringen. Der subjective Wille muß damit sich als Liebes-Wille offenbar werden, welcher auch im Gefühl des eignen Grundes nun kein Genüge hat, welcher vielmehr zu neuer Entfaltung treibt. So dürfen wir, entsprechend unserer Kategorie, also den Gesetzen des Lebens, es voraussetzen. Die Entfaltung nun wird darin bestehen, daß der Vater, der in seinem Grunde sich bejahte, und fühlt, aber allein fühlt, das Andere denkt, und, da sein Wollen gleich Thun ist, den

Sohn aus seinem Wesen wesentlich immer zeugt und setzt, das Wort, welches im Anfang war und bei Gott war.

Wenn aber die erste Hypostase in ethischem Willen ihren Anfang besaß, und von hier aus sich begründete, so ist die zweite Hypostase durch das dritte Moment im Prozesse des Vaters gesetzt, durch die Anerkennung des Grundes, durch die Setzung desselben als Object zum Grund des Subjects, also durch das Gefühl des Wesensgrundes als eignen. In diesem Momente war die erste Hypostase zum Abschluß ihrer selbst gelangt. Hielt dort im dritten Moment das Ich seinen Grund in sich, so wird dies das erste Moment des Andern, also das erste in der Bewegung des Sohnes sein. Hier wird also umgekehrt der Wesensgrund das Ich in sich halten. So ist Gezeugtsein, so ist physische Gesetztheit, so ist die Essenz als objectiver Grund des Personlebens das Erste im Begriff des Sohnes.

Dabei kann es sein Bewenden nicht haben. Ist Gesetztheit die erste Stufe im Begriff des Sohnseins, so wird dieser gesetzte Grund sich sozusagen in sich sondern, um die Selbstsetzung damit einzuleiten. Diese kann nur die Folge der Selbstentgegensetzung sein. Der intellektuelle Akt wird so auch bei der zweiten Hypostase den Nichtichgedanken erzeugen müssen, welcher neben dem objectivirten Ich mitklingend sich einfindet. Der Nichtichgedanke des Vaters war Du-Gedanke, war Gedanke des Sohnes, in welchem er jetzt seine Fülle reflectirt sich gegenüber hat. Der Sohn aber, der Nichtichgedanke des Vaters kann zu seinem nun gewonnenen Nichtichgedanken nicht umgekehrt den Vater haben. Der eigenthümliche, weil eigener Lebensfülle mächtige, hypostatische Charakter des Sohnes (Hebr. 1, 3) fordert die Originalität und Eigenart besonderen Denkens und also besonderen Nichtichgedankens um so gewisser, je weniger als bloße Copie wir das zweite Angesicht der Trinität begreifen. So ist der dem Sohn im intellectuellen Selbsterfassen emporsteigende Nichtichgedanke das grade Gegentheil der verschlossenen Einheit des Vaters. Er ist die intellectuell gesetzte Vielheit, die Welt der Ideen. In diesem aufgeschlossenen inneren Pleroma gewinnt der Vater, wie wir sahen, nicht sein Selbstbewußtsein, welches er ja bereits hat. Aber er gewinnt darin Seligkeit, weil Anschauen seiner ausgebreiteten Herrlichkeit, die der Sohn ihm in sich entrollt. Es ist die eigne Tiefe des Grundes, die in und durch

den Sohn in der Vielheit der Kräfte und Ideen des Lebens als seliger Reichthum, als immanente Herrlichkeit, dem Vater hier entgegentritt. Es ist die Herrlichkeit des Vaters, offenbart im Sohne. Es ist die Herrlichkeit des Sohnes zurückstrahlend auf den Vater. Denn diese innere ewige Welt der Ideen und magisch gefaßten Bilder, diese Herrlichkeit, die sein eigen ist, die als die seine aus dem Seinen vor ihm aufsteigt, behält der Sohn nicht als eigne, sondern gibt sie dem Vater. Und das ist das dritte, das ethische, Moment im Begriffe des Sohnes. Es ist hypostatische Hingabe und Versetzung in den Vater. Wie der Vater in den Sohn sich hingab und versetzte, als er seine Tiefe im Sohn aufgegangen sah, sich somit im Sohne wiederfand, so gibt und versetzt nun der Sohn sich in den Vater, indem er seinen Reichthum, in welchem er sich ethisch bestimmte: dem Vater überantwortet, um so sich im Vater wiederzufinden.

Das, was im Begriffe der zweiten Hypostase fehlt, das Nichtzeugen, kann nicht durch das Moment der Weltidee, kann unbeschadet des weltfreien Wesens der Trinität nur dadurch ausgeglichen werden, daß man festhält, wie der Sohn, vom Vater gesetzt, seinerseits wiederum den Vater zum Vater der Herrlichkeit macht. Die Weltidee, allerdings Gedanke des Sohnes, könnte nur als verwirklichte zu dieser Ausgleichung verwandt werden. Hierdurch aber würde eine zeitliche Entwicklung der ewigen Ideen zur vollen Herstellung des Begriffes des Sohnes nothwendig, welche die Freiheit des Absoluten beeinträchtigt oder einen kosmogonischen Prozeß anbahnt. Dessen Momente würden ja die Entlassung der Idealwelt zur Entfaltung in Zeit und Raum, sowie die Zurücknahme dieser Weltentwicklung durch die Menschwerdung darstellen müssen. Diesen Gang verwerfen wir. Dagegen finden wir in der Ueberantwortung der Herrlichkeit des Sohnes an den Vater eine That und Manifestation ad intra, worin der Sohn sein schöpferisches Leben gegen den empfangenden Vater zeigt, und sich auch als setzend und wirkend bethätigt. Setzend, innerlich redend, ist er das Wort, und ist wirkend, wenn auch nicht auswirkend.

Denn zur Auswirkung, zu concreter Ausgestaltung der immanenten Fülle der Ideen ist eben eine dritte Hypostase nothwendig.

Die zweite Hypostase stellt insofern die Entgegensetzung der ersten dar, als sie die Akte des Prozesses jeder Persönlichkeit in

umgekehrter Folge aufzeigt. Die erste Person ging von ethischer Bestimmtheit zu intellectueller Objectivirung über und vollzog ewig ihren Selbstbegründungsprozeß vorläufig dadurch, daß sie ihren physischen Wesensgrund als den ihren setzte und bejahte. Umgekehrt begann der die Persönlichkeit des Sohnes begründende Prozeß mit physischer Gesetztheit, welche die Einheit mit dem Vater in der Form des Fühlens verschlossen hielt. Er ging dann durch die intellectuelle Entgegensetzung hindurch, welche den inneren Reichthum in der Form des Denkens erschloß. Und er gipfelte in der ethischen Zurückversetzung, welche den Gewinn in der Form des Willens als Eigenthum bejaht, und das Eigenthum und den Eigenthümer in den Vater zurückgab.

Die trinitare Bewegung hat uns also zu einem Verhältniß zweier aufeinander bezogener, ineinander sich spiegelnder, auseinander sich zurücknehmender Personen geführt. Wie aber aus dem Du-Gedanken des Vaters der Sohn als objectives Du hervortrat, so wird der Sohn im Spiegel seines Nichtichgedankens, seiner immanenten Welt der Ideen, gleichfalls einen Gedanken als auffteigend und aus dem Hintergrund jener idealen Bilderwelt hervortretend gewahren. Diesen Gedanken muß der Sohn ebensosehr objectiv außer sich zu sehn begehren, wie dies das Begehren des Vaters in Betreff des Gedankens vom Sohne war. Dieser Gedanke, der dem Sohne hinter der Tonfülle der Ideen miterklingt, ist der Gedanke des: Er. Das Ich des Vaters setzte das Du des Sohnes, und der Sohn gibt dem Vater mit der Fülle zugleich den Gedanken des Er zurück.

So geht von beiden gemeinsam der objective Gedanke des Er, die dritte Hypostase, aus.

Und in der That, die trinitare Bewegung wird so eine solche. Denn nehmen wir nur Eins noch hinzu. Das Liebesleben des Vaters und des Sohnes in Nehmen und Geben kann sich erst im gemeinsamen Wirken ruhig fixiren. Die aufgeschlossene Idealwelt verlangt Realität, verlangt den Bildner. Der Gedanke der Bilder und der Gedanke des Bildners, im Sohn aus seiner Wesenstiefe aufgestiegen, dem Vater vorgehalten und hingegeben, liebend hin und hergegeben, sie sind eine geheime Mitte. Beide Hypostasen wie Doppelsterne bewegen sich um diese gemeinsame Mitte, welche von beiden objectiv gesetzt, beider Bewegen in sich eint. Die Tiefe

des Vaters, die Kräfte des Sohnes, werden jetzt erst in die synthetische Einheit treten.

Denn die dritte Hypostase erst, wie sich zeigen wird, schafft auswirkend die Form der Trinität. Vom Vater und Sohn zugleich gehaucht, beginnt der Geist in der Form ethischen Wollens als Geist, während er die anderen Momente seines Wesens in seinem Grunde hält. Im ersten Moment als Geist, die beiden Hypostasen in sich bewußt fassend, sieht er sich in beiden, sieht, will und faßt beide in sich, will sich als beider Resultat. So ist seine erste Existenzform ethische Bejahung seines Seins als Products, oder seines Grundes in den beiden Factoren. Damit schließt er die Bewegung der beiden ab, weil in sich zusammen. Und aus demselben Grunde wird das gegenseitige Verhältniß der beiden Hypostasen seine naturhafte Unruhe oder Gespanntheit verlieren und zu ethischer Freiheit erhoben sein. Die dritte Hypostase weist mit dem ersten ihrer Momente in die Tiefe des Vaters zurück. Damit aber schaut sie auch die Tiefe des Sohnes. Beide aber sehen die eigene Tiefe in ihr.

Die Eins und Zwei der Hypostasen zeigen in Geben und Nehmen immer noch bipolaren Charakter. Sie zeigen somit die Art der Zwei, eins sein zu wollen und doch zwei sein zu müssen, um eins sein zu können. Beide sind in der Drei erst wahrhaft frei, frei von der Unruhe ihres Suchens. Sie haben sie in der Drei aus sich herausgesetzt, sie sehen in ihr ihre Lust. In ihr sind sie auch erst frei von ihrer Last. Denn die in der Zwei hervorgetrene Welt der Ideen wurde zu einem zwischen Eins und Zwei hin- und hergeschobenen Problem. Obwohl Gegenstand der Seligkeit, weil immanente Herrlichkeit, wurde es dennoch Aufgabe, welche die Selbst-Begründung des ganzen dreigestaltigen trinitaren Systems forderte. In der Drei ist die Lösung gegeben. Denn diese, im zweiten, dem intellektuellen, ihrer persönlichen Akte sich selbst anschauend denkend, erfaßt nun den tiefen Grund ihrer Subsistenz, welcher kein anderer ist, als der verschlossene, im Sohne intellektuell aufgeschlossene Wesensgrund, die gleiche Essenz, das Hypokeimenon aller Hypostasen. Und sie hält diesen Grund aus sich, außer sich vor sich, sie geht in ihn ein.

Und nun ist es dem Geiste, der in die Tiefen der Gottheit schaut, gegeben, im dritten seiner sein Personensein begründenden

Akte, dem physischen, seinen auf ihn emanirten, dem der beiden Hypostasen identischen, Grund zugleich als seine Physis unter sich zu setzen, sich durch ihn zu begründen, zugleich auch ihn zu gestalten. Das kann nur sie. Sie nur kann das der Eins und Zwei Gemeinsame in sich concret ausgewirkt darstellen. Im geschaffenen Leben können Männliches und Weibliches, die in ihrer geschlechtlichen Verschiedenheit unaufhörlich geschieden, und über die Verschiedenheit hinweg unaufhörlich wieder zusammengezogen sind, den ihnen beiden gemeinsamen Wesensgrund nur dadurch als geeinten finden, daß sie gemeinsam ihn im Gezeugten haben. Das Gezeugte also wirkt leidend in sich das beiden Gemeinsame aus. Als Gemeinsames kommt dies im Gezeugten erst zu Tage. Ähnlich wirkt nun die spirirte dritte Hypostase den verschlossenen Grund der ersten, den aufgeschlossenen der zweiten zum eignen Grund thätig aus, und gestaltet in sich den Grund beider zu concreter Herrlichkeit, zu plastisch nach Außen geführter Gestalt.

Die dritte Hypostase, die Drei im letzten Moment ihrer Selbstbegründung, wird also zugleich zum Abschluß der ganzen trinitaren Bewegung. Und da dieses letzte Moment der Drei den der Drei gemeinsamen Essentialgrund ausgestaltet, so dürfen wir sagen, daß die Drei den ganzen Prozeß des heiligen Ternar zum Ausgangspunkt, zur ethischen Willensbestimmtheit, als ersten Moment im Begriff der ersten Person, zurückführt. Die Drei schließt ihr drittes Moment, das der physischen Ausgestaltung, mit der Ethik des ersten des Vaters zusammen, und erweist das gesammte Leben der Trinität als ethisch-physisches in sich kreisendes.

So ist plastische Formbildung das letzte und unterste der Entwicklungsmomente des Ganzen. Und so dürfen wir hinzusetzen, daß der Geist dem Ternar das Haus seiner Ruhe baut, daß er um das mystische Dreieck die Kreislinie zieht. Denn er gestaltet die Tiefe des Grundes des Vaters, die immanente Herrlichkeit im Grunde des Sohnes zur geformten Herrlichkeit. Er formt die Einheit des Grundes im Vater, die Vielheit desselben im Sohne zur concreten Einheit der Vielheit, zur ausgewirkten Gestalt der göttlichen Doxa, des Glanzes, worin als seiner Concretheit das absolute Leben ruht, sich offenbart, und offenbarend ruht.

Die Formbildung ist letzter und unterster der den Ternar begründenden Akte. Wir könnten in der Form, in der gewonnenen

Ausgestaltung selbst die nothwendige Ergänzung finden, welche die Zehnzahl ergibt.

Sie ist die Signatur der ausgestalteten Fülle göttlichen Lebens.

In dieser Zehn, in diesem Gestaltetsein, ruht der Ternar. In ihr offenbart sich der Ternar, und wir nennen sie Herrlichkeit und Schönheit.

Wie aber jeder Prozeß des Lebens besteht in der rhytmischen Bewegung simultaner Akte, so besteht der Prozeß des absoluten Lebens im ewig neu aus sich sich verjüngenden Fluß des Werdens gleichewiger Gestalten, in ewigem Eingang, Ausklang und Eingang. Die Ruhe in dieser Bewegung, die Bewegung in dieser Ruhe, das ist die ewige Schönheit.

Es wird dies im folgenden Abschnitt noch eingehender zu begründen sein.

Ullmann sagte einmal in seiner „Dogmatik der griechischen Kirche": Die alten Lehrer behaupteten immer die Unerforschlichkeit Gottes. Und in demselben Athem haben sie dennoch „die tiefsten Geheimnisse der Trinitätslehre mit zweifelloser Gewißheit vorgetragen".[36a] Es ist so. Dieser Vorwurf wird indeß den eben abgeschlossenen Vortrag nicht treffen. Wir haben den nöthigen Vorbehalt gemacht. Und wir durften in der That glauben, daß man verlangen könne, zu sehen, wie sich das, was so manche Arbeit für speculative Theologie über die immanente Trinität enthält, ausnehmen würde, wenn es auf dem Grund und der Voraussetzung der Theorie „Leben" und von diesem aus construirt würde.

Sechstes Kapitel.

Ehe wir hier die Erörterung der trinitaren Bewegung zum Abschluß bringen, gestatte man noch einige erläuternde Bemerkungen.

Zuerst ist zur Klarlegung des Bisherigen festzuhalten, was im Begriff des persönlich Absoluten liegt, daß die erste Hypostase nicht erst durch die zweite ihr Selbstbewußtsein gewinnt, sondern in sich schon hat. Selbstbewußtsein wird wohl im geschöpflichen Leben erst durch ein Anderes zum Erwachen gebracht, weil hier das Natursein, in welches es gebunden ist, vorangeht. Im schöpferischen, göttlichen Leben dagegen geht umgekehrt das Geist-

sein, das Innere voran, und das Natursein, das Äußere als Setzung des Geistes, folgt nach.

Man hat ferner immer gern eine ideale Welt in den Ternar gelegt. Man hat im Du-Gedanken der zweiten Hypostase immer auch zu Schaffendes, also zugleich den Weltgedanken, finden wollen. Ohne diesen hat man wenigstens den Sohn nicht sein lassen mögen. Ja man hat ihn zur Mitte einer idealen Welt oder idealen Menschheit gemacht, und so den Gedanken einer ewigen Menschheit hineingetragen. Unsere Darstellung will nichts davon. Dann würde eben die göttliche Aseität hier schon gebrochen sein. Darum ist dieser Gedanke zu beseitigen. Nirgends ist von einer ewigen Menschheit der zweiten Hypostase in der Schrift die Rede. Und von einer solchen ewigen Menschheit Christi kann niemals im Ernst die Rede sein, wenn auch in der Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland bedeutende Namen sie vertreten. Was soll doch diese „ewige Menschheit"? Der Ausdruck schon ist pantheistisch. Bedeuten soll er dies, daß die zweite trinitare Hypostase ewig dazu bestimmt, darauf hin ewig also gerichtet war, Mensch zu werden. Sie muß dann Mensch werden, um ihren Selbstzweck zu erreichen, um sich also zu verwirklichen. Darauf hin, sagt man, sei auch eben die Menschheit angelegt, daß sie, weil unvollständig an sich, durch den Sohn, der durch sie erst völlig wird, nun auch selbst völlig werde.

Es lag uns ferner nicht daran, die Zehnzahl in Anordnung des Aufbaues ternaren Lebens zu finden. Auch legen wir nicht Werth auf sie für unsere Untersuchung. Nur erwähnen möchten wir, daß durch sie als Zahl des Vollkommenen die jüdische Theologie der Sephiren, wie die mittelalterliche Theologie vielfach bestimmt ist. Uns liegt nur an der Drei der Hypostasen, und der Sieben als der Zahl der, wie sich zeigen wird, ausgewirkten siebenfachen Erscheinung der Herrlichkeit als Ausgestaltung des Ternars. Wenn sich so dennoch die Zehnzahl ungesucht ergibt, so ist dieses nicht unsere Schuld.

Es bleibt ferner dieses zu betonen. Alle Elemente sind zumal und zugleich in Gott und ewig als gegenseitige Existenzbedingungen. Der Sohn hat ewig den Vater, und dieser als Vater ewig den Sohn zur Voraussetzung. Und beide wieder haben den Geist ewig zur Voraussetzung, in welchem sie das Zeugniß ihrer ewigen Wesens-

gleichheit haben. „Es sind also alle drei Hypostasen gleich ewig und gleich nothwendig, da Gott immer nur als Gott, als absolute Ichheit, oder als selbstbewußte Dreipersönlichkeit existiren konnte.“ [37]) Also ist der theogonische Prozeß, wenn wir diesen thörichten Ausdruck einmal verwenden dürfen, ewig simultane Bewegung. Der Prozeß, den wir annehmen müssen, sollen wir der in der Schrift uns entgegentretenden Fülle und Vielheit in und an Gott nachdenken, ist also ewig abgeschlossen und doch immer neu werdend. Denn dieses Werden liegt in der Natur des Lebens. Leben ist nicht leerer, es ist gefüllter oder voller Begriff. So erhalten wir den Gedanken eines fortwährenden Gezeugtwerdens und fortwährenden Procedirens, eines nie abgeschlossenen Ausgehens des heil. Geistes von Vater und Sohn. Das ist ebenso bedeutsam wie jenes „heute habe ich dich gezeuget“ Ps. 2. Denn es liegt darin dieselbe ewig neue Gegenwart ausgedrückt, jenes zeitliche Leben, welches Johannes im Prolog mit ἦν, statt des ἐγένετο, wiedergibt. Auch die Zeugung des Sohnes ist nicht als einmaliger mithin abgeschlossener Akt, sondern als fortwährendes Wirken und Setzen der ersten Hypostase zu begreifen. So nur wird die Simultaneität, das ewige Ineinander trinitarer Bewegung verständlich.

Die drei Personen ruhen eben auf dem Grunde derselben Essenz oder Wesenheit. Ihre Willensäußerungen nach Innen, ihre Energien sind verschiedenartige je nach Art der Person. Es drückt im Rahmen und Umkreis der heiligen Drei, jede Person dasjenige aus, wodurch ihr bestimmtes Personsein gekennzeichnet ist. Die Bewegung nach Außen aber ist eine gemeinsame. Dies verlangt die Wesenseinheit. In jeder der Operationen nach der Welt hin sind die drei geeinet thätig, wenn auch nicht so ausschließlich, daß nicht eine bestimmte Person gewissermassen die führende Stelle einnähme. Also die ganze immanente Bewegung geht aus der Tiefe durch die Vielheit wieder in die Tiefe, die jetzt Höhe der Einheit ist.

Endlich, wiederholen wir, werden wir doch von dem Wahn frei sein, als ob in der Einheit des göttlichen Wesens und der Behauptung dennoch dreier Personen — Eins gleich Drei — ein Widerspruch liege. Allerdings trifft dann der Vorwurf, wenn genau von Demselben die Dreiheit auch ausgesagt wird, von welchem die Einheit ausgesagt war. Aber grade umgekehrt liegt hier die Sache. Die Einheit gilt nur dem Wesen und die Dreiheit nur der Person.

Allerdings, „jede menschliche Person — sagen wir hier mit Frank — ist eine solche nur, weil sie das menschliche Wesen in einer besondern von anderen Personen verschiedenen Weise in sich hat und darstellt.“[38]) So im endlichen Leben. Warum aber müßte es im unendlichen durchaus ebenso sein? Dort im endlich-menschlichen Verhältniß ist auch Vielheit der Wesen. Die Einheit derselben, an welcher viele Personen Theil haben, ist nur formale. Innerhalb der Trinität ist sie reale, wenn auch durch die Hypostasen modificirte.

Wir dürfen jetzt wieder anknüpfen.

Jede Religion zeichnet sich durch ihren Gottesbegriff. Den der christlichen zu fixiren haben Gnosticismus und Kirche zusammengewirkt. Denn jene war der Erreger. Erkenntniß-Elemente der vorchristlichen Welt hatten sich, an die Kirche drängend, mit diesen auseinander zu setzen. Diese hatte sich an ihnen für ihre Theologie abzuschleifen, zu klären und so sich als universale Religion zu erweisen. So liegt in der Geschichte der Verständigung über ihren Gottesbegriff immer dasselbe Bestreben bis heute. Die Arbeit ist dieselbe, wenn auch nicht immer die Art derselben.

Denn wir werden nicht immer mit derselben Zuversicht wie die Väter die Trinität überall in der Schrift finden können. Die Himmel sind durch das Wort des Herrn geschaffen, und all sein Heer durch den Geist seines Mundes. So der Psalmist. Selbst ein Abälard sah hierin die Trinität. Wir nur die Möglichkeit.

Es ist doch nicht zufällig, daß, so lange innerhalb der Kirche gedacht wird, man von einer Entwicklung in Gott geredet. Wir ziehen den Ausdruck Entfaltung vor. Man hat eben Gott dreieinig gedacht. Gibt man Entwicklung zu, so muß man auch folgerichtig sein. Bei jeder Entwicklung steht doch der Entwicklungsgrund unter dem, was daraus entwickelt wird. Er ist der Grund, an dem und auf dem sich etwas entwickelt. Gott kann nicht abstrakt: Entwicklung sein. Soll er causa sui sein, eine etwas kühne Redensart, so lasse man es ihn auch wirklich sein. Er muß dann aber auch eben etwas an, oder in, oder vor sich haben, welches er aus sich setzt und anschaut. Dann nur ist die Aseität wirklich gerettet, wenn das Wesen Gottes auch die Natur Gottes einschließt, also nicht ausschließt. Schließt sie aus, so ist Ergänzung durch eine endliche Natur in Weltentwicklung nöthig. Dann ist aber der Theismus gebrochen.

Wir wiederholen: eine kühne Redeweise. Als unbedingte Essenz verdankt der Schöpfer seine Existenz nicht der Setzung durch eine andere. Oder verdankt er sie sich selbst? Dann wäre er „zur Voraussetzung seiner selbst gemacht."[39]) Nein, die ternare Eins ist als Tiefe Entwicklungsgrund für die Vielheit und Einheit. Und der Ternar als ganzer ist's für die aus der Fülle seiner Wesenheit herausgesetzte Natur als Erscheinung. Wir suchen also weitere Mittel der Verständigung. Denn von der Entfaltung des Ternars zur plastischen Nachaußenstellung dessen, was wir, im Gegensatz zu Prosopon, als Natur, Ousie, Essenz aller Hypostasen und wieder jeder einzelnen bezeichneten S. 77, wird im folgenden Kapitel erst die Rede sein können.

Die Art, wie wir im vorigen Kapitel die ternare Bewegung darstellten, genügt nicht. Sie kann auch ferner nicht genügen, da das Wesen des sich Bewegenden unbegreiflich ist. Wohl können wir mit Analogie und Bild vielleicht näher kommen.

Das Göttliche in seiner Einheit und dennoch Entfaltung, in seiner Fülle, in der Majestät der Verwendung der Potenzen ewiger Natur, im Auf- und Niedersteigen der Kräfte bis zur Feier in Sieg und Ruhe, in tönender Wiederholung dieses Bewegens, Ineinanderquellens und harmonischen Einens — das malt in der That und deutet uns jedes ernste Tongebild. In ruhiger, bald auch erregter Entfaltung der Accorde, im Ringen der Ton-Wellen bis zum Ausgleich in stiller Feier, im Zwingen und Lösen des Gespannten zu seliger Ruhe, in der leisen Wiederaufnahme des mystisch ausklingenden Tons zu neuer Entfaltung, darin stellt sich uns Wesen und Geheimniß, es stellt sich uns die Bewegung alles Lebens dar von der natürlichen Arbeit organischer Kräfte bis zu derjenigen geistigen Regsamkeit in Dichten und Denken. Immer von Neuem die Wiederaufnahme und Wiederkehr der Aufgabe und Frage. Und immer sucht diese durch die Evolution der Töne, durch die Entfaltung von Accord zu Accord die Antwort. Immer wieder giebt sie die gefundene neuem Prozesse hin und immer neu beginnt so das Spiel der Kräfte, jetzt in Schwere gesenkt, jetzt in Anmuth erhöht. Und so auch der ewige Rhytmus göttlicher Lebensgestaltung, äußerer Abglanz innerer Herrlichkeit. Nirgends todtes Sein in monotoner Erstarrung.

In der That für Verständniß dieses Gestaltens, des Inbegriffs

der Kraft und Schönheit, finden wir Vorbild und Anhalt im Leben in und um uns.

Indem wir so reden, gedenken wir eines Worts von Krause. „Die Musik stellt in ihrer Melodie und Harmonie und ihrem Rhytmus die organisch-rhytmische Entfaltung des einen Lebens dar, sie ist also wesentlich das Sinnbild der ganzen Geschichte des Lebens".[40] Nun, dann wird sie uns auch zur Erläuterung der Lebensgestalt des höchsten Lebens dienen dürfen. Für ihre Darstellung kommen wir also immer wieder entsagend auf das Bild zurück.

Und so sagte, als hätte er nur von der Trinität geredet, derselbe Krause, es sei Gesetz alles Lebens, „daß in einem sich zuerst zwei Glieder des gleichförmigen Gegensatzes nach einander entfalteten und sich sodann im Wachsthum ihres Lebens zu einem Dritten vereinigen, und dann erst die Harmonie des ganzen lebendigen Wesens vollenden." Immer entsteht also eine gewisse Kreisbewegung aus der Tiefe durch Entfaltung zur Einheit. Uebrigens weisen wir auf S. 39 zurück.

Und nun müssen wir zum Verständniß des Ternars als Bewegung hinzusetzen, daß nur mechanisch Coordinirtes in die Theilbarkeit des Raums eingeht. Das Äußere, die Drei des irdisch-organischen Lebens schon kehrt mit Beendigung des Prozesses des Wachsthums zu seinem Innern immer neu in Einheit zurück. Diese ist nun durch die Spannung der in den ersten beiden Stufen des Prozesses hervortretenden negativen Momente nicht mehr gehemmt, sondern steht in ungetheilter gegenseitiger Transparenz und Ruhe des Einen in dem Andern. — Es darf jedoch diese Ruhe so wenig als eine starre angesehn werden, daß wir vielmehr grade diese Ruhe als ununterbrochene Bewegung zu betrachten haben. Der Kreis ist so Symbol des Trinitaren. Das Zeichen für die Drei der Momente wie für die göttliche Bewegung in sich würde das Dreieck im Kreise sein.

Hieran reihen wir zurückgreifend gern die Bemerkung, daß jede musikalische Figur, wie schließlich jedes Lebendige, als Figur im Grunde von Wort und Klang figurirt, also Klangfigur ist. Und so zeigt sich sogleich, daß im Dreiklang die geheimnisvolle Abschattung realer Bewegung alles Lebens auf das deutlichste entgegentritt. Denn die Einheit der Prim geht sich ausbreitend in

die Terz hinaus. Aber in beiden Tönen ist noch keine Ruhe. Jeder von beiden, angeschlagen, läßt leise den andern weiterklingen. Jeder hat den anderen, jeder seinen Gegensatz als Moment an sich. Und beide verlangen aus der Gegensätzlichkeit nach der Einheit. Im dritten Ton, der Quint erst, gelangt die Bewegung zu Abschluß und Ruhe. So ist die Drei der Töne in ihrer Einheit harmonisch bejaht, und zum in sich kreisenden Accord erhoben.

So, um vom Klange zur Figur zu gelangen, breitet sich die männliche Linie zur weiblichen Breite in der Fläche, beide aber finden Ziel der Bewegung in der dritten Richtung, die den Kubus ergiebt. Kubisch ist das concret ausgestaltete in sich bezogene Leben.

Im Allgemeinen können wir uns hier darauf berufen, was wir früher über das Leben als Bewegung S. 43 ff. begründend gesagt haben. Wir sprachen dort auch von der Baukunst, die gleichfalls das Gesetz der Einheit, der Ausbreitung als Gliederung und der Zusammenfassung uns darstellt. Denn wir haben was sich im Gebiet natürlicher Theologie uns zur Erläuterung höchster Lebensmächte aufdrängt, nicht zu verachten. Ueberall zeigt sich dieselbe Meisterhand. Ueberall Zeichen und Spuren des Bauherrn der Welten. Und verhalten sich die drei Hypostasen wie Linie, Fläche und Körper, so können wir getrost von einer Kubirung reden, welche in der Ausgestaltung der Drei entgegentreten wird. Sie ist im Gebiet des Organischen dasjenige, was im Gebiet des Dynamischen die Potenzirung ist, ein Ausdruck, den man hinlänglich verwandte. Unter Kubirung verstehen wir demnach Intensität, die endlich im räumlichen Extensum, in räumlicher Erscheinung also auch, hervortritt. Davon wird sofort im folgenden Kapitel die Rede sein.

Einstweilen fassen wir, hiervon noch absehend, das Ergebniß zusammen, indem wir mit Frank jede der Hypostasen ein Ich nennen. Er spricht von drei Ichpunkten in Gott. Wir stimmen, vom Ausdruck abgesehen, bei. Denn wir haben jedes dieser Ich als Prosopon, als Angesicht der Hypostase, auf Grund des allen gemeinsamen Wesens. Am deutlichsten finden wir die eigne Auffassung bei einem Andern wieder. Wir können uns durchaus jenes Wort eines theologisch gerichteten Denkers aneignen, der die „Philosophie des Rechts“ schrieb. Wir meinen Stahl. „Ich finde, sagt er, „die Einheit der realen und der intellektuellen Seite in Gott

nicht, wie Schelling, in einer Indifferenz, im Urgrunde, der keins von Beiden ist, sondern von vornherein in der Totalität der göttlichen Persönlichkeit, die beides ist."

Bemerkungen.

Namentlich zum vierten Kapitel möchte Folgendes nicht überflüssig sein. Es genügt uns, wenn Oehler Theol. d. A. T. Stuttg. 1882 S. 142 zu Ex. 3, 14 in dem hebr. Havah oder Hajah „nicht den Begriff des währenden Seins, sondern des bewegten Seins, des Werdens und Geschehens" findet.

Wir kommen auf die Pluralform Elohim zurück. Nehme man sie nun oder leite man sie ab, wie man wolle, sie ist immer bedeutsam. Mit Baumgarten und Delitzsch werden wir anerkennen müssen, daß in Elohim eine Fülle der Kräfte, mit Kurtz, daß „die Potenzen alles Lebens" in ihm beschlossen liegen. Daß die Art des Lebens, ein Vieles zu sein, im Plural angedeutet liege, wird nicht durch seine häufige Construction mit dem Singular, nicht durch das bloße Auskunftsmittel der Figur des plur. majest. widerlegt. Der Name betont die Einheit der Vielheit.

Den Hang der neuen Theologie für den Trinitätsbegriff das A. T. überhaupt zurückzustellen, drückt Delitzsch so aus: Eine solche scharfe Ausprägung des trinitar. Gottesbegriffs „läßt sich im A. T. noch nicht erwarten." So, billigend also, im Com. zur Genesis 1853 S. 187 zu Gen. 3, 22, unsere ältere Theologie die Trinität mit Recht findet. — Die Frage ist nur, warum man Andeutung der Trinität im A. T. nicht erwarten dürfe? Dieses doch nur, weil man dem A. T. eine bestimmte Art der Entwicklung der Weissagung, von dunkler zu deutlicher, ausnahmslos nach eigner Geschichtsconstruction eigenmächtig aufgenöthigt hat.

Nun kann aber Delitzsch zu Gen. 6, 7 sagen: „Wir stehen hier an der Quelle der heidnischen Mythologie." Warum dürfen wir zur Pluralform Elohim nicht sagen: Wir stehen hier an der Quelle der heidnischen Mythologie? Nämlich der in den Verzerrungen jener mythol. Systeme überall hervortretenden, weil wie Urweltreste mitgeführten trinitaren Grundbegriffe. Und in der That kam dann auch Delitzsch nachträglich dahin, zuzugeben: „Die Mehrheit, welche in dem Gottesnamen Elohim liegt, ist keine andere, als die, welche im N. T. als die trinitarische offenbar geworden ist." So Genesis 1853 in „Erläuterungen" S. 174.

Es ist, wie auch Oehler sagt, „unleugbar, daß wir in der Lehre vom Mal'ach und vom Geist bereits die ökonomische Trinität des N. T. angebahnt finden." Theol. des A. T. S. 216. Und daß das A. T. die Einfachheit Gottes lehre, geben so wenig Oehler, als Beck und H. Schultz zu.

Wellhausen sagt: „Gunkel reklamirt alles Mögliche und Unmögliche als aus Babylon entsprungen.“ Er selbst meint, der alte Volksglaube war von dem Monotheismus zurückgewiesen. Aber er drängt wieder vor. „Daß hier ein beständiger Ab- und Zufluß stattgefunden hat, unterliegt keinem Zweifel; die Communication auf diesem kosmopolitischen Gebiete wird durch keinen Schlagbaum gehemmt.“ Skizzen und Vorarbeiten H. VI. Berlin 1899. S. 232. Auch wir leugnen dieses nicht. Die hl. Schrift stellt eben das wirkliche Zufluthen, aber auch die wirkliche Verurtheilung dieser heidnischen Elemente dar.

Die Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses beschränkt Pohle (in dem nun v. Kaulen herausgegebenen Wetzer und Welte 1899) auf Abraham Moses, Jesaias, David. Aber er gesteht doch, „daß das große Gottesgeheimniß von Anbeginn im alten Bunde grundgelegt ist und in der Davidischen und nachfolgenden Zeitperiode in steigendem Glanze immer heller hervortrat, bis es endlich im Wunder der Incarnation sowie in der Geistsendung am Pfingstfest zum unverhüllten Ausdruck kam.“

Wir dürfen darauf verzichten, mit Kreutzer, Görres, Fr. v. Schlegel, Schelling, E. v. Lassaulx die Spiegelbilder der Trinität in heidnischen Mythologien aufzusuchen. Wir könnten ja nur in das Gesammelte hineingreifen. Unbestritten aber würde unsere Ausbeute dennoch nicht sein nach Lage der heutigen Alterthums- und namentlich sprachvergleichenden Wissenschaften. Haben doch selbst die Platonischen Studien, auf welche Schlüter sich damals stützte, als er über den Begriff der Dreieinigkeit schrieb, nicht zu anerkannten Ergebnissen geführt. Dennoch liegt für die Verbreitung ternarer Göttervorstellungen über die Erde hin ein consensus im Allgemeinen von erdrückender Wucht vor, wie noch Fr. Keerl zeigt und Oldenberg weiß.

Kommen wir auf Elohim zurück, so können wir mit T. Beck sagen, der Plurar bezeichne „die innere mehrheitliche, jedoch im Bewußtsein zusammengefaßte Lebensfülle.“ Dies ist doch das Mindeste, was man sagen kann. Wir wollen mehr. Und man mag nun mit Oehler diese Pluralform als quantitativ nehmen, und die eigentlich trinitarische Bedeutung fallen lassen wollen, immer bleibt mit Hengstenberg dieses stehen, daß die Form auf die unerschöpfliche Fülle hinweist, also die Trinität thatsächlich meint.

Nachdem Tholuck Auszüge aus dem Sohar abdrucken ließ, hat man unsere Alten wie Chr. Schöttgen, Heinr. Morus, Knorr von Rosenroth, die Buxtorf u. s. w. mit Beweisführung grade aus Jüdischem zum Theil mehr beachtet. Man muß, wie schon früher erklärt, den Speculationen über die Sephiren nur in der Richtung Interesse zuwenden, zufolge derer die Zehnzahl, wenn in Ternar und Septenar auseinandergelegt, uns in Deutungen jüdischer Theologen willkommene Beihülfe für die Schriftforschung leistet. M. Beiträge zur Gesch. deutsch. Theosophie. Berlin 1856. S. 49. Und: Ueber M'rkabah Rudelb und Guerike 1875. S. 393 ff). Wir werden also jedenfalls nicht dem Bestreben folgen dürfen, im A. T. einen Mangel der Hinweise auf die Trinität zu finden. Vielleicht hat

durch jenes Streben die Trinität als immanente einen so geringen Raum der ökonomischen gegenüber unter uns erhalten.

Unsere alte Theologie hat niemals Beweise nach Art der Rabbinen geführt. Diese haben im Wort Barah bekanntlich immer den Ternar gesehn. Denn in jedem der drei Buchstaben fanden sie eine der drei ternaren Personen. Ein unerkanntes Geheimniß, von dem sie abgestoßen und dennoch nicht losgelassen ward, wälzte diese Theologie als Mystik, oft thöricht freilich deutelnd, in sich hin und her. Auch obiges aus Ehrfurcht. Wenn die Kirche dergleichen wie in Fr. v. Meyer, Molitor als Analogie verwendete, so war sie doch die Braut eben, welche überall im Garten nach dem Geliebten sucht. Ihn sieht sie immer hinter der Wand und durch Fenster und Gitter lugend. Das heißt, es ist nicht würdig, solche Versuche nur zu verlachen. Denken wir nur an Luther. In den Predigten über das 1. Buch Mose sagt Luther zu 1, 3: Hic habetis tres personas. Deus est prima; „da sprach got" da bricht die ander person erfur. Tertia persona, quod dicit „placuit." Und zu V. 26: Lasset uns Menschen Machen: Hic vides in deo plures personas. Hic nostri doctores auctore Augustino multa discunt de imagine trinitatis. Weim. Ausg. Bd. XIV 1895. S. 100. 110. Uebrigens: „Die Chemie selbst ist eigentlich weiter nichts, als eine unermeßlich reiche Sammlung von Beispielen, an denen sich wenigstens äußerlich zeigen läßt, wie die Substanzen sich trennen und wie sie sich wieder verbinden. — Der Begriff der Trinität, der seinem Wesen nach ein Mysterium sein und bleiben wird, ist in der Körperwelt durch zahllose Beispiele vertreten." So Prof. von Zehender: D. Weltreligionen, Gotha 1900, S. 238, wo er über chemische Wesenseinheiten spricht.

Siebentes Kapitel.

Die Nationalbibliothek zu Paris bewahrt jene Handschrift der Predigten Gregors von Nazianz, aus dem Besitz des Kaisers Basilios, für den der Codex gefertigt war. Er zeigt in gut erhaltener Miniatur eine Darstellung des zweiten Concils zu Constantinopel, also desjenigen von 553. Auf hohem Throne Alles überragend, sehen wir aufgeschlagen die heilige Schrift. Rechts und links im Kreis, der sich nach dem Zuschauer öffnet, die Väter.

Theodor von Mopshuestia hatte mit antiochonisch denkenden Lehrern in der That die lebensvolle Auffassung der Trinität bedroht, indem er den Sohn Gottes in seine Naturen so zerlegte, daß der Mensch erst nach der Taufe Sohn Gottes wurde. Geboren von der Jungfrau war nur der Mensch. Damit stand die heilige Drei starr außer und über der Welt in reiner Jenseitigkeit. — Da be-

stimmte diese Synode, Maria sei Gottesgebärerin. So wollte und bestätigte Justinian.

Wir meinen, daß die kirchliche Wissenschaft in dieser Richtung wohl weiter gehen könne, um den Gedanken der Einheit und Lebendigkeit Gottes mit neuen Mitteln zu erhärten, welche, wie wir sehen werden, die Alten bereits ahnten. Diese Mittel sind mit der Idee eines Lebens gegeben, welchem, soll es verstanden sein, nicht nur ein Inneres, sondern auch ein Äußeres beizulegen ist. Wir haben letzteres „Natur" genannt. Wir billigen dabei vollkommen, was Thomasius und namentlich Philippi gegen eine seit Baader eingeführte Anwendung dieses Begriffs erinnern.[41]) Wir wissen ohnedies, daß der Thomismus diesem Begriff nie nahe trat. Aber, blicken wir auf die Väter, so wissen wir, daß sie mit Betonung des Göttlichen als des Reingeistigen den Gottesbegriff der Kirche gegen Ethnicismus und Gnosis sicher zu stellen hatten. Wir wissen außerdem, wie wenig sie zwischen Materialität und Natur, zwischen geologischem Stoff und der Innerlichkeit desselben, also höherer in Christo offenbarer pneumatischer Leiblichkeit, deshalb zu unterscheiden veranlaßt waren. So wissen wir, daß Umstände fast geboten: von dem damals unannehmbaren Begriff einer solchen Natur die Anwendung nicht zu machen. Wir behaupten nur und hoffen zu zeigen, daß es auch eine annehmbare Anwendung gibt.

Denn, wie oft gesagt, es gibt im Bereich des Lebendigen kein Inneres und Ideales ohne ein Äußeres, Reales. Sonst wäre das Innere eben ein Leeres, dem die Kraft zur eignen Bestimmtheit als passiver Ausgestaltung fehlte. Diese Formung nennen wir Natur. Und wir wurden, wo irgend wir von plastischer Ausgestaltung also Gestalt göttlichen Lebens redeten, grade auf sie geführt.

Aber dann fällt ja in Gott ein Analogon von Raum und Zeit.

Allerdings ist, wie Trendelenburg richtig sagte, „Bewegung die Quelle von Raum und Zeit". So ist sie dies auch in Gott. In seiner Lebensbewegung setzt er sich zeitlich und räumlich. Aber in welchem Sinn?

Alles Wirkliche ist nur als zeiträumlich zu denken. Der Mensch ist als Geist schon in den Leib als seinen Raum gebunden. Durch ihn nur bewegt er sich zeiträumlich. Mit ihm nur ist er völliger Mensch. In diesem Leib bringt er durch geistigen Eindruck Veränderungen hervor. Aber durch keinen Eindruck erzeugt er neu

Körperliches oder neue Formen des Körperlichen. Völlig Anders das göttliche bestimmte Leben. Anton Günther sagt einmal, es seien Zeit und Raum nicht dessen Form, es könne aber ohne alle Zeit- und Raumform nicht gedacht werden. „Wie ließe sich auch sonst die innere Offenbarung Gottes (manifestatio ad intra) als ein Ausgehen des Vaters vom Sohne und als ein Ausgehen des heiligen Geistes von Beiden, und in Folge jener Offenbarung die Persönlichkeit der Gottheit als die Coexistenz dreier Personen bestimmen". Gewiß, denn die drei Hypostasen fallen doch nicht in den mathematischen Punkt. Umsomehr als sie nicht blos Geist, sondern auch Natur, also Form sind. Nur daß diese Form dem Geist hier völlig unterworfen ist.

Im absoluten Leben also nehmen wir ein Analogon von Zeit und Raum an. Und wir nennen diese Formen göttlichen Lebens reine Zeit und reinen Raum. Dagegen im geschöpflichen Leben finden wir empirische Zeit und empirischen Raum. Es sind die Formen, in welche geschöpfliches Leben ein für allemal gesetzt ist. Es sind Formen der Bewegung, ohne welche wir uns ein Leben überhaupt nicht zu denken vermögen. Wir verweisen hier schon auf die späteren Mittheilungen aus Arbeiten von Fichte und Trendelenburg in der „Begründung".

Immer hat die Kirche durch ihre Betonung der Perichorese, der gegenseitigen Inexistenz und Immanenz der Hypostasen, dafür gesorgt, daß von mechanischem Nebeneinander derselben nicht die Rede sein kann. Weder zeitlich, noch räumlich sehen wir also im göttlichen Leben todtes Nach- und Nebeneinander. Der ganze Prozeß vollzieht sich in der stillen Ewigkeit. Diese ist nicht monotones Verharren, wie der Spiritualismus sie nimmt. Und ist sie das nicht, so bleibt nur übrig, sie mit Bewegen gegeben zu finden. Beachten wir also, daß im absoluten Leben Beides fortwährend gesetzt, aber auch fortwährend wieder aufgehoben wird, daß es eine todte Zeiträumlichkeit, außerhalb der Entwicklung liegend, nur in jenen Gebieten geben kann, wo die Einheit des inneren und äußern Lebens überhaupt gebrochen ist. Dort nur kann Raum und Zeit zu beengender, hemmender Last werden. Zum Spiel der Anmuth und freudevollen Ausgestaltung werden sie dagegen, wo sie innerhalb der freien absoluten Selbstbewegung liegen, in jedem Momente leuchtend herausgesetzt und wieder zum Organ

herabgesetzt. Die empirische Zeit und den empirischen Raum finden wir als uns beengend vor. Jede lebendige Kraftentwicklung aber empfindet sie im creatürlichen Leben schon, wenn auch nur auf Momente, als Accidenz eigner Bewegung, und erhebt sich über beide. Wo Ideal und Wirklichkeit sich unauflöslich immer decken, dort sind Raum und Zeit eigenste Formen der freisten Selbstdarstellung.

Genug, Zeit-Räumlichkeit tritt erst mit der Auflösung des Lebens als todte Form und Schranke auf, in welche die Creatur ausgespannt erscheint. Wir haben es hier mit jenen reinen Kategorien zu thun, in denen das reine Leben in seinen Gestalten sich bewegt.

Aber für jene Natur in Gott überhaupt, auch wie wir sie fassen, ist immer noch Beweismaterial zu erbringen, um Vorurtheile zu zerstreuen. Wir versuchen es, indem wir Gesagtes zugleich vervollständigen. Vielleicht gelingt es, durch diese Darstellung auf anderem Wege zur „Natur" als Nothwendigkeit concreter Gestalt zu gelangen. Nebenbei fällt ein Blick wieder auf die Eigenschaften.

Wir sahen bisher die Drei der Lebensmomente in jeder der Hypostasen. Sie entsprechen dem in der Theorie S. 39 ff. aufgefundenen allgemeinen Grundgesetz alles Lebens. So mögen wir noch die persönlichen Akte der Hypostasen beachten. Sie werden den dort auch aufgezeigten Functionen alles Lebendigen parallel gehen. Suchen wir sie auf.

Ueberall treibt das Dritte der immanenten Lebensmomente, welche das hypostatische Einzelwesen bilden, über sich hinaus zu individuellen oder persönlichen Thätigkeiten. Der Akt der Selbstbegründung der ersten Hypostase war in der Bejahung des eigenen Wesensgrundes vollzogen. Aber durch die Idee, den Gedanken des Du, war in diese Bejahung, wie wir sahen, eine mahnende Verneinung getreten. Sie wird befriedigt durch die Zeugung des Sohnes. Diese ist eine Entäußerung der Eins, eine Selbsthingabe. Sie ist aber in ihrem Verlaufe eine Verinnerung der Eins, eine Selbstzurücknahme. Denn die Eins erfährt an der Zwei die Seligkeit gebender Liebe und des Versetztseins in Liebe in das Geliebte. So ist die Zeugung Selbstproduction, denn im simultanen Prozeß des Gebens und sich Zurücknehmens gewinnt die Eins sich in höchster Form. Es ist keine mahnende Idee mehr

vorhanden, welche als solche erregte, und die Eins zum Akt herausforderte, ihr also begehrend gegenüberstände. Die Eins ist in sie eingegangen, hat sie positiv erfüllt. Das Product dieser Erfüllung ist die Zwei, in welcher die Eins aus der Idee, an die sie sich entäußert und hingegeben, sich erhöht zurücknimmt.

Originales dichterisches Schaffen unter uns stellt diesen Prozeß in eminentem Sinn dar. Die aus der Tiefe des Wesensgrundes steigende Idee freilich ist nicht das Gezeugte, sie ist das Gegebene, und steht dem Subject gegenüber als das mütterlich Verlangende. Die Idee reizt und lockt das Ich bis zu völliger Hingabe an sie. Dies gibt entäußernd sich an die Idee hin, verliert sich an sie, ja versetzt sich ekstatisch in sie. Im Geschaffenen, im Gezeugten gewinnt das Subject sich freudig und kräftig gesteigert wieder.

So finden wir im ternaren Leben den Reproductionsprozeß. Und das Vatersein, welches aus diesem ethischen Akte sich ergibt, wird sich nunmehr ethisch bestimmt haben in der Richtung auf den Sohn. Dem Reproductionsprozeß entstammt für die Trinität die absolute Eigenschaft der Güte. Die Eins, die ethische Willens-Tiefe der trinitaren Leben, bejaht sich zeugend fortwährend als absolutes Gute, als heiliges Wollen.

Mit der zweiten Hypostase aber ist eine wirkliche Gegenseitigkeit der Lebensbeziehungen ermöglicht. Und diese finden wir in Nehmen und Geben als gegenseitige Assimilation S. 45. Die im Vater verschlossene Herrlichkeit ist im Sohne ausgebreitet. Und erblühend im eigenartigen Leben des Sohnes, wird sie dem Vater ein immer erhöhendes Aliment sein. Denn sie ist die Herrlichkeit des Sohnes geworden. Es hebt die Wechselbeziehung an, welche, indem sie sich ergänzende Personen verbindet, beide nährt. Es ist das ein Prozeß gegenseitigen Austauschens, Ergänzens und Erkennens. Dem Sohn ist des Vaters in ihn selbst gegossene Herrlichkeit im intellektuellen Selbstvermittelungsprozesse als Welt der Ideen, als immanente Fülle im Spiegel der Weisheit aufgegangen. Und die Weisheit wird in der inneren Zwiesprache beider Hypostasen als Wahrheit kund. Es ist die Wahrheit beider. Aber bestätigt als solche wird sie erst in derjenigen der persönlich innertrinitaren Function, die wir nach Maßgabe allgemeiner Lebensgesetze als Assimilation bezeichneten. Ihr entstammt, als zweiter

intellektueller Funktion des Personlebens, für den Begriff der Trinität die absolute Eigenschaft des Wahren, des heiligen Wissens.

Das Wahre aber drängt zu concretem Vollzuge. Die Willens-Tiefe der ersten Hypostase war in der zweiten als Vielheit von Kräften und Ideen offenbar geworden. Der Wesensgrund der Eins war vorwiegend Tiefe gebundener Kraft. In der Zwei ist er als entbundene Vielheit der Ideen nun aufgetreten, deren Unterlage nur die Kräfte sind. Aber Ideen gehen in die Weite, und die Fülle idealer Herrlichkeit würde, in Emanationen ergossen, die Tiefe der Kraft erschöpfen, und innerliche immanente zu sein aufhören, wenn es nicht eine Function gäbe, die dem centrifugalen Triebe der Ideen nachginge und das Bewegliche zur Tiefe zurückböge. Das kann nur geschehen, wenn das nach Außen strebende Mannigfaltige in dieser mannigfaltigen Ausgestaltung zugleich sich frei bewegt, und somit dienendes Organ des Ganzen ist. Diese Zurückführung der Vielheit zur Einheit ist nur möglich, wenn eine Kraft der Idee nachgeht, und ihr zu einer freien, entsprechendern Ausgestaltung in dem verhilft, was wir Gliederung oder Articulation nennen. Sie tritt im trinitaren Leben mit der dritten Hypostase auf.

Denn Vater und Sohn, jener vorwiegend ethisch kräftiger, dieser vorzugsweise intellektuell idealer Wille, spiriren den Geist als dritten. Wiegt im ersten der das Personsein begründenden Akte das Ethische, so im zweiten das Intellektuelle vor. Und so wird der Geist seines von beiden Hypostasen auf ihn emanirten Wesensgrundes als desjenigen der Anderen bewußt. Er sieht darin die Fülle, die Herrlichkeit ethisch und intellektuell, er sieht die Tiefe und Vielheit. Er bejaht diesen zweiseitigen Wesensgrund als den seinigen, ihm und allen Hypostasen gemeinsam zugehörenden. Er faßt aber zugleich mit diesem Selbstbegründungsakte die Spitzen der beiden auslaufenden, auseinandergebogenen Linien in sich, und schließt, durch sich sie vermittelnd, die trinitare Gestalt zur Dreiseitigkeit. Der ethischen, und der intellektuellen Bestimmtheit des Grundes fügt er die concrete, wesenhafte oder physische hinzu. Den Reichthum der immanenten, aus der Tiefe der ersten in der Fülle der zweiten Hypostase aufgeschlossenen Herrlichkeit — faßt, formt und organisirt er. Er formt nicht von Außen herantretend, denn er kommt von Innen, aus dem Wesen des Vaters und Sohnes

gehaucht. Indem er heraustritt, tritt in ihm die Herrlichkeit beider heraus. Und die lebendige, in ihm lebende, leibt sich in ihm nach Außen. War dem Sohne die Herrlichkeit immanent, weil in ihm die Weisheit war, so ist nun dieselbe Weisheit dem Geiste immanent. Sie ist ihm übergeben, und er macht sie transparent.

Denn er macht die ganze Herrlichkeit sichtbar, transparent, indem er sie concret articulirt. Die herrliche Fülle der kräftigen Ideen kann ihren Reichthum nicht in compakter Masse des Unentfalteten, sie kann ihn nur in Theilung und Einzelerscheinung zeigen. So breitet die dritte Hypostase im dritten ihrer Selbstbegründungsmomente das glänzende Meer in silberne Ströme aus, und führt und biegt die strahlenden in Anmuth zum Ganzen wieder zurück. Dem Vater zeigt sie in sich alle seine Macht und Herrlichkeit als ausgewirkte feurige Lichter. Dem Sohn zeigt sie sich als wesentliche Weisheit, Ausgestalterin seiner idealen Fülle, daß diese wie aus unergründlich tiefen Augen in ihr der Weisheit, nach Außen blickt. Sich selbst aber genügt die dritte Hypostase, da sie der Spiegel der göttlichen Kraft und das Bild seiner Gütigkeit, und zugleich Glanz des ewigen Lichts ist, nur dann, wenn sie, die tiefen Wunder der Heiligkeit und Macht des Vaters und der Erkenntniß des Sohns zu conkreter durchleuchtender Schönheit formt. Sie thut's, indem sie articulirt, und die strebende Flucht der Ideen von Innen faßt.

So ist die Articulation auch im absoluten Leben als nothwendig gefunden. Diese dritte Hypostase aber articulirt sich, worauf wir später zurückzukommen haben, in der Sieben. Die Sieben als Einheit gedacht ist Sabbath und Friede. Nach der Seite der Vielheit des sich Bewegenden ist es die Freude. Friede und Freude ist nur im heiligen Geist. Fügen wir die Sieben, in die das dritte Moment der Drei sich nach Außen gliedert, in Gedanken zur Drei, so erhalten wir die Zehn. Der Ternar bedeutet vollendete, in sich kreisende Fülle des Lebens also des Ausgestalteten. Das ist wie gesagt das absolut Schöne. So die Drei der Hypostasen, deren dritte sich in die Sieben als Schechinah und Erscheinung, als die aus dem Ganzen herausgegliederte Natur plastisch entfaltet. Sie formt sich das Ganze zu absoluter Schönheit.

Diese Schönheit, in der zugleich nach Außen hin die innere Herrlichkeit leuchtet, ist geistleibliche Manifestation. Sie erweist sich

als Anmuth, denn Anmuth ist das Ergebniß zweier divergirender Tendenzen. Die schreitende Bewegung ist anmuthig, denn die Schwerkraft wird vom elastischen Schritt besiegt. Die flatternden Linien wallend sich senkender und hebender Gewänder sind anmuthig, denn der Zug nach Unten wird vom entgegengesetzten in jedem Moment aufgehoben. Der Eindruck des Anmuthigen entsteht nur durch niedergehaltene Kraft. Anmuth blüht auf der Spitze entgegengesetzter Kräfte. Die Schönheit der Herrlichkeit des Herrn ist Anmuth; denn der Drang leiblichen Bildens und der forttreibende Sturm der Ideen ist durch die Bildnerin zu maßvoller Schwingung im Auf- und Niedersteigen der leuchtenden Gestalten gehalten, und zum Rhytmus der Circularbewegung jener Rädergebilde voll glänzender Augen vereinigt, worin das Geheimniß der immer jugendlichen Lebensbewegung der göttlichen Doxa für Ezechiel sich darstellte.

Das Schöne ist ohne Raum und Zeit undenkbar. Weil es als Raum sich entfaltet, so muß auch, wiederholen wir, ein Analogon von Raum und Zeit innerhalb jener Herrlichkeit gedacht werden. Sie entfaltet sich in Schönheit der Form und Bewegung. Die Form ist Ausdruck des Innern, die Bewegung Ausdruck des innern Rhytmus. Alle Kunst und Poesie, die den Stoff durch Form, den Leib durch Geist bewältigt, ist matter Reflex jener ursprünglichen Schöne. Sie offenbarte sich als mystische Einheit von Form, Ton und Farbe in unnennbaren Gestalten, in Donnern und Rauschen großer Wasser, im Glanz der Regenbogen und des blitzenden Erzes dem Jünger, den der Herr lieb hatte. So sahen sie die heiligen Väter.

Unser größter Dichter sagt mit Recht: „Auf ihrem höchsten Gipfel erscheint die Poesie ganz äußerlich, je mehr sie sich in's Innere zurückzieht, ist sie in Gefahr zu sinken. Diejenige, die nur das Innere darstellt, ohne es durch ein Äußeres zu verkörpern, oder ohne das Äußere durch das Innere durchfühlen zu lassen — sind beides die letzten Stufen, von welchen aus sie in's gemeine Leben hineintritt."

Diese Kunstidee, die auf Erden nur gefühlt, nicht verwirklicht werden kann, die hier nur eine Form der Sehnsucht nach dem verlornen Paradiese ist, sie ist als Lehrsatz ein Satz von speculativ metaphysischer Bedeutung. Dieses Kunstideal, die absolute Durch-

dringung von Idealem und Realem, Geist und Leib zur Identität vollkommener Schönheit, hat Johannes dort geschaut, wo unsre Kategorien und Ideale ihre Heimath haben.

So ist uns thatsächlich das gegeben, was wir für unsern Gottesbegriff fordern müssen, soll seine Explication nicht die Welt sein. Wir müssen fordern, daß das Absolute als eine Mannigfaltigkeit von Kräften erscheine, durch die der Grund der ihm immanenten ethischen Nothwendigkeit fortwährend zu ethischer Freiheit ausgeführt werde. Es kann nur als die Gestalt erscheinen, die in Schönheit die höhere Einheit jener substanziellen Nothwendigkeit und dieser intellectuellen Freiheit immer neu darstellt.

Das göttliche Wesen ist wie ewig in Selbstverjüngung werdend, so zugleich ewig vollendet. Wir werden darauf zurückkommen.

Auf den Anfang unsers Kapitels zurückgreifend, sagen wir also: Mit dem in sich geschlossenen, in der Figur der Dreieinheit zur Vollendung gelangten Gottesbegriff erst ist der große Durchbruch wissenschaftlich vollendet. Die Göttervielheit des Heidenthums, wie die starre Gotteseinheit des Judenthums, sie sind als solche zur Seite geschoben. Es ist im Ternar zusammengefaßt, was dort von beiden gewollt, wenn auch verzerrt war. Dort die bewegte Vielheit, hier die gesammelte Einheit — beide vertreten im Gottesbegriff Berechtigtes. Aber seine Vielheit war zu einer Vielheit aus der Mitte losgelassener Existenzen geworden. Die Vielen der Geister fanden Rückkehr nicht und Ruhe. Und diese bewegungslose Einheit war aus einer Einheit zur starren Eins geworden. Diese Eins blieb in jenseitigen Weltfernen verschlossen. Von beiden Seiten das Wahre nehmend, das Emanatistische in den Ternar verschließend, trat die Kirche mit ihrem Trinitäts- und somit lebendigen Gottesbegriff siegreich durch die Extreme hindurch und hervor.

Auf den ganzen, die immanenten ternaren Relationen besprechenden Abschnitt aber zurückblickend, möchten wir hier abschließen. Wir müssen dann nur etwas weiter zurückgehen.

Immer hat die kirchliche Dogmatik betont, daß menschliche Natur, daß humanitas nur Formalbegriff, nur Abstraction, daß dagegen göttliche Natur Realität sei, in jeder einzelnen Hypostase ganz subsistirend. Die Einzelnen hier sind also nicht Species, nicht Theile, sondern in jeder steht die göttliche Fülle ganz, während in den

einzelnen Menschen die menschliche Natur non est numero una essentia, sed tantum specie una, wie Johann Gerhard sagt. Darum hat die Dogmatik immer betont, daß die Pluralität in Gott keine essentiale, auch keine accidentiale, sondern nur eine hypostatische sei. Dazu betonte sie die Perichorese als gegenseitige Immanenz und Inexistenz der Hypostasen, deren jede, nach ihrem hypostatischen Charakter und ihren internen Proprietäten wenigstens, für sich selbst bleibt, wenn auch die persönlichen Akte der Generation und Spiration die Homousie zu beeinträchtigen scheinen. Denn sie bleibt, indem wir dem Ternar nur einen Willen, eine Macht, eine Wirksamkeit beilegen, die vollendete.

Eine Schwierigkeit bleibt immer in einer Beziehung bestehen. Wir sagten, Geisterwelt, Welt persönlicher Geister, sei formale Einheit bei materialer Vielheit der subsistirenden Einzelnen. Dann ist Naturwelt, Welt der natürlichen Dinge, materiale Einheit bei nur formaler Vielheit der Individualisationen, in denen jene Einheit sich specialisirt.

So sind also in der uns umgebenden Welt drei Menschen immer nach ihrer Geistseite drei Personen. Ihre Naturseite ist nur Species, wie wir eben sahen, und kommt nur als Individualisation der concurrirenden Naturwelt in Betracht. Das heißt, die Einheit dieser drei Personen durch das sie naturhaft Bindende ist nur formal. Die Drei aber stehen in materialer Verschiedenheit. Es sind drei verschiedene Personen, die eben deshalb einander ausschließen. Wir haben also an drei Menschen drei materiale Einheiten und daneben nur eine formale Einheit der Drei, insofern jede Person auch Leiblichkeit hat. Denn der Mensch ist doch nun einmal Synthese; er ist aus Natur- und Geisterwelt zusammengesetzt. Jeder Mensch, aber nur der ganze freilich, ist darum Subsistenz. Weder der Geist noch der Leib des Menschen sind für sich Subsistenzen (S. 62). Genug, wir haben also drei menschliche Personen in nur formaler Einheit, drei Personen, in deren keiner das eine menschliche Wesen subsistirt. Denn ein „menschliches Wesen", eine humanitas, aus welcher die Menschen sind, die in jedem Menschen subsistirte, giebt es ohnedies gar nicht. Eine solche humanitas ist formaler Begriff nur. Ist doch die den Menschen mit constituirende Naturwelt der Art, daß sie nur eine formale Einheit begründet.

Anders verstehen wir das göttliche Wesen, die göttliche Natur, die göttliche Essenz. Sie in der That kann in jeder der trinitaren Hypostasen völlig subsistiren. Diesen ist die eine Essenz nicht nur formale Einheit. Ihnen ist sie nicht eine Einheit, die sich nur individualisirt und nach Richtungen hin specialisirt. Ihnen ist sie vielmehr die Essenz, welche sie als unzusammengesetzte, ungetheilte und ganze formt. Denn diese Essenz ist Natur und Geist in so völliger Identität, daß nur von zwei Richtungen derselben einen göttlichen Essenz die Rede sein kann. Diese subsistirt also in jeder Hypostase, welche, wie wir sahen, in Ousie und Prosopon erscheint: ganz. Denn wir unterscheiden mit Hollaz Hypostase und Person. Jene umfaßt Intellektuelles und Natürliches zugleich, dieses nur das Intellektuelle, wenn auch auf dem Grunde des Natürlichen. Wir versuchten die Hypostase zu bestimmen als nach zwei Richtungen sich darstellend, als Naturseite, Hypokeimenon, und als Geist- und Personseite, Prosopon. Ousie ist das ganze, der Grund jeder Hypostase, göttliches Wesen und Essenz.

Die Schwierigkeiten aber, welche dem Verstande sich immer noch ergeben werden, liegen in unserer Gebundenheit. Und sie beirren nicht die Gewißheit, daß das göttliche Leben nur in ternarer Form sich auf- und abschließen kann. Und sie stören nicht den Glauben und die Anbetung.

Die alte Trinitatispräfation schließt und damit dürfen auch wir denselben Abschnitt schließen: Quod enim de tua gloria, revelante te, credimus, hoc de Filio tuo, hoc de spiritu sancto, sine differentia discretionis sentimus, ut in confessione verae sempiternaeque deitatis: et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas.

Bemerkungen.

Wir sind, wie man beachten wolle, bezüglich der sog. „Natur in Gott" Schritt für Schritt zu immer schärferer Begriffsbestimmung gelangt. Hier wird der Ort sein, die Sache für sich noch ins Auge zu fassen.

Ehe wir auf die Sache selbst eingehen, vor allem Abwehr.

Wir wissen, daß der eigentliche Spiritualist, so treu er's mit der Kirche meint, uns nicht versteht. Wir verzichten also. Der Fichte-Kantische In-

tellektualismus ist wohl schon dargestellt. Aber es ist auffallend, daß Thomasius sich so äußern konnte; wie er thut, indem er eine Natur in und an Gott verwirft. Welches ist nach ihm der Grund, weshalb man diese „reale Seite des göttlichen Wesens" einzuführen wünsche? „Es ist die totale Abneigung gegen die Schriftlehre der Schöpfung aus Nichts." Christi Pers. u. W. I S. 46. Allerdings eine völlige Verkennung der Sachlage! Nur darin hat Thomasius recht, einen Schwarz hierfür als abschreckendes Beispiel aufzustellen.

Wir können hier schon versichern, daß gerade durch diese „reale Seite" an Gott diese reine Schöpfung erst gesichert wird, und zwar erst völlig gesichert wird.

Wir stellen ja Dasjenige gerade auf den Kopf, von dem nach Jakob Böhme und Hamberger auch Schelling sich verleiten ließ. Er meinte, der Urgrund mit seiner ausbreitenden und wiederum beschränkenden dunklen Kraft sei Bedingung für die Persönlichkeit Gottes. Und wir behaupten, der persönliche Gott ist Bedingung dieses Grundes, den er frei aus sich setzt, und zwar nicht zur Unterlage zum Substrat, nicht zum Organ seiner schöpferischen Offenbarung nur, sondern zum Organ seiner Selbstdarstellung, also seiner vollen Seligkeit und Aseität, ohne welche er zur Schöpfung der Welt immer getrieben werden würde.

Dagegen können wir die Furcht eines Thomasius erklären, wenn er an Oetinger in dieser Richtung, namentlich an Mich. Hahn denkt.

Das Schlagendste, was man gegen eine geltend gemachte Natur in Gott sagen konnte, sagt doch Gregor von Nazianz, indem er betont, daß diese Leiblichkeit doch immerhin als Compositum zu fassen sein würde: Σύνθεσις ἀρχὴ μάχης, μάχη δὲ διαστάσεως, ἡ δὲ λύσεως, λύσις δὲ ἀλλότριον θεοῦ καὶ τῆς πρώτης φύσεως! (Orat. 34.) Athanasius Zorn gegen die Annahme des Körperlichen im Absoluten wiegt ebenso leicht. In entscheidenden Stellen (c. Arian orat. IV) sieht man deutlich, daß es die Vorstellung des Grobkörperlichen ist, die er bei den Gegnern bestreitet, und gegen die er φῶς ἀόρατον, ἀπαύγασμα ἀόρατον, ὑπόστασις ἀόρατος betont. Wird die οὐσιά Gottes nach Joh. 1, 18. 1 Tim. 6, 16. von Niemand gesehen, so erschien er dagegen in der δόξα (Quaest. ad Ant. 28). Aber er geht weiter. Er (ich citire nach d. Ausg. v. Morelli Colon. 1686) führt in der dritten Rede gegen die Arianer den Beweis für die ewige Zeugung des Sohnes so, daß er betont, wie die Schöpfungen aus Gottes Willen hervorgegangen, so daß er ποιητὴς in Betreff der äußeren Dinge (τὰ ἐκτὸς) sei. Wenn aber — fährt er fort — die Gegner den göttlichen Willen als Grund der durch ihn in's Dasein getretenen Dinge gelten lassen, warum erkennen sie nicht das an, was über und vor dem Willen (τὸ ὑπερκείμενον τῆς βουλήσεως) in Gott ist? Vor dem Willen ist aber die Substanz in Gott, die Natur geht dem Wollen voraus, (ὑπεραναβέβηκε δὲ τῆς βουλήσεως τὸ πεφυκέναι) aus dieser Natur aber geht, also vor aller dem absoluten Willen entstammenden Creatur, — der Sohn hervor. Darum ist er nicht ποίημα und κτίσμα. — So Athanasius, welcher deutlich Physis von φύειν und βλαστάνειν abhängig macht. Also jenes Hypo-

keimenon, welches als Natur in jeder Hypostase ruht, wenn auch so, daß die Geistseite immer als πρόσοπον die primäre herrschende ist, wird aus allen Dreien zugleich zur Erscheinung, Form und Doxa, als Natur im eigentlichen Sinn, herausgesetzt. Dies ist zu wiederholen.

Wir erwähnen noch wie Fr. Chr. Baur in „Christl. Gnosis" Tüb. 1835 S. 328 aus den Clement. anführt: „Gott hat eine Gestalt, weil er die erste und einzige Schönheit ist." Ueber Tertullian zu sprechen, behalten wir uns für unser „Zur Begründung" vor.

Haben wir Hollaz erwähnt, so weisen wir hier nur auf H. Schmidt Dogm. d. ev. luth. K. 1853 S. 109.

Zweiter Abschnitt.

Hier angekommen, scheint es uns wünschenswerth, in Anbetracht der Befremdung, die wir bei einigen unserer Leser voraussetzen, drei neuere Philosophen zu bitten, uns Bahn zu machen, das Wort zu nehmen. Denn wir reden von der „Herrlichkeit."

„Wenn ein Naturgesetz — sagte E. Zeller im Oktober v. J. — wie das der Gravitation, oder das der Erhaltung der Energie, erkannt ist, so kann es uns in den Stand setzen, die Nothwendigkeit dessen zu beweisen, was bisher noch gar nicht bekannt war." Nun wir wendeten die Gesetze organischen Lebens an, welche sich in dem des geistigen bis zu einer gewissen Grenze hin wieder finden. Und wir wenden auf Gott an, was der durch seine Schöpfung uns aufgenöthigten Theorie entspricht. Ist die Existenz Gottes uns evident, so wird jenes von uns geforderte Etwas an ihm auch evident sein. Zunächst ist's ein Postulat, Schluß auf Grund unserer Theorie S. 33 ff. Aber wir haben in diesem Abschnitt doch vielleicht auch jenes Etwas am göttlichen Wesen noch bestätigende Schriftaussagen.

Unser Abschnitt bespricht das göttliche Leben als Erscheinung.

In seiner Logik sagt Fr. Harms: „Erscheinung ist nicht anders möglich, als in der Duplicität von Körper und Geist." Er setzt hinzu: „Die isolirte Betrachtung der Körper und des Geistes beruht also nur auf einer Abstraction. Die psychologischen Wissen-

schaften erkennen das Geistige, setzen aber stets doch das andere Element der Erscheinungen voraus, ohne es zu erkennen, und umgekehrt erkennen die Wissenschaften von den Körpern die körperlichen Erscheinungen, setzen aber stets das andere Element der Erscheinung voraus, ohne es zu erkennen. In allen Wissenschaften ist also eine Dualität von Geist und Körper vorhanden. Dieser Gegensatz beherrscht die ganze menschliche Denkweise."[42])

Er beherrscht auch die Religionswissenschaft. Oder sie verlöre sich in Materialismus oder Idealismus. Ihr ist zum Realismus der Weg gewiesen in der That schon durch jede Theophanie, durch jede Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn in der heiligen Geschichte, sowie durch das Zeugniß Joh. 6, 46.

„Nirgends wird behauptet, daß Gott in der einen oder andern sinnfälligen Erscheinung aufgehe".[43]) Dies sagen mit Dillmann auch selbstverständlich wir. Damit könnten wir zur Sache gehen. Und doch möchten wir noch eine erkenntniß-theoretische Bemerkung machen.

Es giebt eine gewisse ästhetische Art der Anschauung, welche gerade zeigt, daß Einheit von Stoff und Form, daß das Schöne, so wollen wir sagen, nicht nur eine niedere oder sinnlich verhüllte Form des Vernünftigen ist. Der Gedankeninhalt liegt in der Anschauung selbst. Sie ist eben concretes Denken. Sie ist wie Wundt schlagend ausführt, deshalb bleibende „Ergänzung der Wissenschaft". Sie will als Kunst das Leben darstellen, während die Wissenschaft es begreifen will. „Es ist ein unvermeidlicher Mangel der philosophischen wie überhaupt jeder wissenschaftlichen Auffassung der Dinge, daß sie an abstracten und allgemeinen Begriffen klebt. Hier steht nun die ästhetische Betrachtung der Erfassung der Dinge bedeutend näher. Und da das logische Denken in den Dienst der künstlerischen Darstellung tritt, so wird jene einseitige Auffassung durchbrochen, die in den abstracten logischen Formen deshalb das eigentliche Wesen der Dinge sieht, weil sie die letzten Endpunkte unserer verstandesmäßig zergliedernden Betrachtung der Dinge sind. Eben weil sie dies sind, liegen sie in der That von der Wirklichkeit am weitesten entfernt, und ihnen gegenüber verfolgt nun die künstlerische Thätigkeit die Aufgabe, an Stelle jener abstrahirenden Vergleichung und Ordnung der Begriffe die volle Wirklichkeit wiederherzustellen".[44])

Nun, es ist die Durchdringung von Denken und Anschauung, welche ein ideales Ganzes im Geist des schaffenden Künstlers entstehen läßt, aus der heraus es, von der architektonischen Phantasie empfangen und gegliedert, hervortritt.

Und nun noch ein Citat, welches das Thema dieses Abschnitts giebt.

Richtig sagte Ch. H. Weisse in seiner philos. Dogmatik: „Wenn von irgend einem Begriffe mit Recht gesagt werden kann, daß er unter den Händen des kirchlichen Dogmatismus entseelt und ertödtet worden ist, so ist es der — durch die Worte Doxa und Kabod ausgedrückte, welche Luther durch das deutsche Wort: „Herrlichkeit, Klarheit, Verklären wiedergegeben hat".

Erstes Kapitel.

Wir reden von der innern Herrlichkeit.

Es gilt Andeutungen annähernd gerecht zu werden, welche die Schrift uns gibt. Es gilt zugleich, moderne Wagnisse abzulehnen. Jene Andeutungen sind Lichter. Jedes blendet. Es fragt sich nur, ob es möglich ist, die Linien zu finden, welche das Einzelne zur Figur verbinden.

Um nun aber zu zeigen, unter welchem Gesichtspunkt wir reden, müssen wir wieder auf den kirchlichen Sprachgebrauch eingehen.

Die eine der drei göttlichen Hypostasen gemeinsam zu Grunde liegende Ousie oder Essenz, wird in der Regel in ihrem Verhältniß zur subsistirenden Substanz, oder zur Person, unter der Form des Allgemeinen aufgefaßt. So verhält sich denn Essenz zur Person wie Allgemeines zum Besonderen. Auf der anderen Seite aber war ja jeder der drei Personen von der Kirche eine besondere Essenz zuzuweisen, welche auf sie emanirt, der Grund ihrer Subsistenz wurde. Wie aber verhält sich diese besondere Essenz nun zur allgemeinen göttlichen? Ist diese allgemeine Ousie Nominalbegriff, wie wir ihn haben, wenn wir sagen: Gottheit oder „göttliches Wesen", so haben wir, wie früher schon gesagt, den Tritheis-

mus. Denn die drei Hypostasen sind dann nur die Species eines Gattungsbegriffs, welcher außer ihnen gar nicht real existirt. So bleiben drei Menschen immer nur drei besondre Menschen, wenn sie auch das Genus: Mensch gemeinsam haben. Cudworth, welcher den Sprachgebrauch der griechischen Väter scharfsinnig erörtert, behauptet nicht mit Unrecht, Cyrill besprechend, daß er auf solche Art beweisen wolle, daß alle Götter Epikurs nicht mehrere sondern nur ein Gott seien.[45])

Aber kommt doch selbst Athanasius dem Modalismus nahe, wenn er das Bild von Wurzel, Stamm und Zweigen, von Gestalt, Strahl und Licht der Sonne für die Hypostasen verwendet. (Tertullian hat zum Vergleich: Wurzel, Staude, Frucht oder: Quelle, Bach, Fluß oder: Sonne Strahl, Wärme.) So der Athanasius, welchen Loofs neulich noch als auch wieder dem Tritheismus so nahe darstellte. Genug, wird die eine Essenz naturhaft betont, so scheint für die Hypostasen nur der Modus übrig zu bleiben, und der Sabellianismus unvermeidlich zu sein. Denn wir haben festzuhalten, daß, außer dem hypostatischen Charakter und den persönlichen Proprietäten, welche nicht mittheilbar sind — das ganze göttliche Wesen jeder göttlichen Person ganz zukommt. So liegt es nahe, ein Ganzes zu setzen, welches als solches immer, auch in verschiedener Erscheinungsweise, verharrt. So kommen wir aus den Schwankungen vom Tritheismus zum Sabellianismus nicht heraus. Es ist darum in neuerer Zeit immer versucht worden, von anderer Seite und mit neuen Hülfsmitteln dem Schriftganzen gerechter zu werden. Wir verweisen an unsere Vordersätze, sowie S. 71, 79, 101.

Wenn Gregor v. Naz. die ἴδια der drei Hypostasen nicht wirklich als Wesenseigenthümlichkeiten angesehen wissen will, wie wir mit Loofs anzunehmen bereit sind, wenn er in ihnen, vielmehr nur Hinweise auf die verschiedenen Relationen der Hypostasen untereinander sieht, so genügt dieses freilich nicht.[46]) Es ist dann dem Sabellianismus freilich nicht auszuweichen. Die Idia, das Eigne — auch des Wesens, d. h. des Hypokeimenon jedes Prosopon, muß so aufgestellt werden, daß es durch das Prosopon individualisirtes ist. Es ist dann materiell den anderen gleich, formell aber eigenartiges Substrat immer des betr. Prosopon geworden. Wir denken also, Ousie und Hypostase werden schärfer auseinander

zu halten sein. Wir werden dann genöthigt sein, das Idion genauer zu bestimmen. Das Wesen, das Koinon, die Essenz, welche zur Bildung der bestimmten Hypostase emanirt und procedirt, welche Coefficient derselben ist, dieses Koinon muß so zum specifischen Idion dieser Hypostase werden, ohne damit aufzuhören, wesentlich das Koinon aller zu sein. Es ist Koinon, Natur, Essenz der drei, aber es wird als Hypokeimenon der bestimmten durch deren Prosopon individualisirt. Die jeder Hypostase eignende Natur als Koinon ist nun sowohl eine allgemeine jeder zugehörende, als auch eine vom Prosopon jeder Hypostase geformte besondere, ihr als ihr Idion zugehörende eigenartige.

„In der Trinitätslehre hat" — so sagte Chr. Baur — „das christliche Bewußtsein seit der ältesten Zeit seinen wesentlichsten und eigenthümlichsten Inhalt erkannt".[47]) So sollte es allerdings sein. Und so könnte es annähernd sein, wenn wir es wagen würden, in unserem Bewußtsein die Spuren des verschütteten Ebenbildes zu suchen oder zusammen zu suchen, welche das Urbild erklären helfen.

Von vornherein ist doch eins unbegreiflich. Der irgend begabte Mensch birgt eine Fülle auf- und niedersteigender Gedanken in sich. Er birgt in seinem Geistesleben eine Welt der Ideen. Und er sollte wirklich an einen Gott denken, der ohne die Herrlichkeit innerer Idealwelt in trockener Monotonie die absolute Einfachheit ist? In der That hat schon Schelling über den Subjectivismus der Gefühlsphilosophie, den Jacobi'schen Theismus, uns emporgehoben. Denn er lehrte, daß Persönlichkeit die vollkommenste Form der Existenz ist. Und hierin liegt, wie früher S. dargelegt, unser Maßstab, den wir als Ebenbild an das Urbild zu legen berechtigt sind.

Wir suchen Schriftstellen zu erklären ihnen gewissermaßen in der trinitaren Bewegung die Stelle anzuweisen. Es sind die Stellen, die von dem Geheimniß reden, welches von Anfang, vor Grundlegung der Welt, in Gott verschwiegen bestand, dann aber offenbart ist. Mt. 13, 35. Röm. 16, 25. Hebr. 4, 3. Eph. 1, 4 u. s. w. 2. Thess. 2, 13.

Wir können nun von der Herrlichkeit reden.

Die „Herrlichkeit" ist ein im A. und N. Testament hervorragender Begriff. Er ist zudem mit jenen Gedanken über die ewige

Weisheit vor Gottes Stuhl, über die Sophia, so enge verwandt. Er ist aber endlich durch manche Versuche der neueren Zeit in Betreff der Darstellung völlig verwirrt worden. So werden wir versuchen müssen, den Reichthum des Stoffs hier, wo die Nothwendigkeit für uns vorliegt, durch deutliche Vertheilung klarer zu machen. An dieser Vertheilung dürfte es hin und wieder gefehlt haben. Es gilt, eine Idee für unsre Fassung des absoluten Lebens fruchtbar zu machen, welche in der Schriftsprache jene Fülle von Anthropomorphismen schuf, die immerhin als Schatten auf eine Realität hinweisen.

Also zuerst von der immanenten Herrlichkeit. Sie ist vor aller Zeit in der stillen Ewigkeit. Sie ist als Summe und Vielheit, als innere Ideenwelt zu verstehen, die nie ohne das im Grund jeder der Hypostasen ruhende Natürliche sein mag, vorzugsweise aber im Grund der zweiten Hypostase sich als innerer Reichthum entfaltet.

Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er etwas machte, war ich da. — So heißt es von der Weisheit. Sie war der Werkmeister des Herrn, hatte ihre Lust bei ihm und spielte vor ihm allezeit. Sie ist Glanz des ewigen Lichts, Spiegel der göttlichen Kraft, Bild seiner Gütigkeit, und war dabei, als die Welt geschaffen wurde Spr. 8, 22. 30. Weish. 7, 26. 8, 8.

Diese in der alten Exegese so oft geradezu mit dem Logos erklärten Personificationen gehen allerdings weder auf diesen, noch auf die Jungfrau Maria gar. Sie zeigen uns die Arbeit, in der die heilige Speculation, an der Hand alter Traditionen über die Schechindah, vom Geist geleitet ein verschlossenes Geheimniß umkreiste. Es ist richtig, daß diese Speculationen auch „an die stoische Lehre vom Weltgeist als die Welt durchdringende immanente Weltvernunft erinnern", wie man neulich sagte.[48])

An das Wort in Gen. 1, 3 sich heftend, steht indeß die Rede von der Weisheit nicht losgerissen und ist auf palästinensischem Boden verständlich auch ohne Zuhülfenahme auch der Alexandriner. Als das Geheimniß, nach welcher Alle sich dichtend und schauend streckten, in Christo offenbar wurde, fand es sich, daß beide Linien der Weissagung, die vom Wort und die von der Weisheit, in ihm mündeten. Wir dürfen darum Epiphanius beistimmen, wenn er meint, Paulus habe an jene Weisheit ge-

dacht, wenn er mit leiser Biegung der Rede Christum den Erstgebornen vor aller Creatur nennt, ebenso wie wir Beda glauben dürfen, wenn er sagt, Johannes habe im Prolog die Farben zu seinem erhabenen Bilde des ewigen Wortes der alten Darstellung jener Weisheit entlehnt.

Stellen wir Wort und Weisheit zusammen, so drückt jenes die äußerlich aktive, dieses die innerlich reflexive Seite vorherrschend der zweiten Hypostase aus.

Wenn im Sohn eine Welt der Ideen leuchtet, so ist diese Weisheit der Reflex der Wesens-Trinität, oder die personificirte ideelle Seite des gemeinsamen Wesensgrundes der drei Hypostasen. Die Leben dieses Grundes steigen als Ideen auf, Aushauche göttlicher Kraft, Strahlenblitze der Herrlichkeit. Die Weisheit begreift sie in sich in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit. So ist sie die mannigfaltige Weish. 7, 22. Eph. 3, 10. Sie ist die ganze Mannigfaltigkeit der Ideen, Wege, Rathschlüsse und Geheimnisse von Ewigkeit.

Diese Weisheit vermag Alles, sie sieht Alles, sie geht durch alle Geister. Weish. 7, 23. Sie vermag Alles, als die Weisheit des Vaters, des Schöpfers, der dem Sohne die Herrlichkeit gibt. Sie ist die gründende und tragende. Man könnte sie Pronoia nennen oder Prothesis.

Sie sieht Alles, das heißt sie sieht in sich die Möglichkeiten und Idealgestalten aller zu schaffenden Dinge, das ganze System einer geschöflichen Welt im Reichthum der Glieder und Stufen. Sie sieht dann Wege und Weise des Ganzen und Einzelnen, und umkreist Alles mit Schritt auf Schritt zur Offenbarung sich rüstenden in den Gang der Geschichte sich webenden Planen des Heils. Indem sie dieses sieht, sieht sie im Sohne, das heißt, als Weisheit des Sohnes, in dessen Licht der Weltgedanke zuerst aufgeht, und als Heilsgedanke auch ausgeht, in die Wirklichkeit geht, und in ihm besteht. Ist im Sohne und somit durch den Sohn Alles gegründet Eph. 3, 9. Col. 1, 16, so besteht Alles im Sohne Col. 1, 17. Von ihm ist's getragen Hebr. 1, 3, auf ihn hin angelegt. Eph. 1, 4.

Und so, weil der Vater nach dem im Sohn aufgegangenen, vom Sohn ihm dargereichten Bilde, also nach dem Bilde des

Sohnes, durch den Sohn hindurch, und für die endliche Zusammenfassung im Sohne schaffen wird.

Im Sohne ist diese Weisheit, die Schau der Ideen und Rathschlüsse als Prognose. Sie sieht in Ewigkeit den Aufriß eines heiligen Baues, welcher Seelen und Welten umfaßt, in den Zeiten Siegel auf Siegel der Geheimnisse löst, die Fundamente des Heils in die Zeiten legt. Im Sohne, also der Weisheit des Sohnes, sind die Geheimnisse von Anbeginn Col 1, 26. Röm. 16, 25. Sie sind in die Schöpfung des Vaters eingelegt. Zu dieser Schöpfung ist mit Absicht auf sie der Grund gelegt. Die Weisheit des Vaters als Pronoia bethätigt sich, indem sie in ihren Entwürfen die zu schaffenden Dinge für die Weisheit des Sohnes denkt und lenkt. Diese als Prognose sieht, was der Vater thut, und gründet darauf in sich den ewigen Heilsrath und Wahl und Verordnung. Eph. 1, 4. 1. Petr. 1, 2. Act. 13, 48, um Alles dem Vater wieder zu übergeben. Steht im Spiegel der Pronoia die Creaturenwelt in ihrer Genesis, so steht sie im Spiegel der Prognose in ihrer Palingenesie. Die Pronoia denkt im Sohne den weiten Umkreis des zu Schaffenden, legt in den Umkreis die nach der Mitte zielenden Kräfte, und gefällt sich, wenn der Welt Grund gelegt sein wird, über der breiten Basis in mächtiger und sinniger Oekonomie zu walten, für das Heil von Grund aus sie gestaltend. Die Prognosis dagegen entspricht dem Radius, der die stille Tiefe hinausführt. Sie leitet die Mitte schaffend nach Außen, denn sie ist und sieht in sich Vorsatz und Gnade 2. Tim. 1, 9. Sie sieht in sich wie in einem Lebensbuche Apoc. 13, 8. 17, 8. 1. Thess. 4, 7. Eph. 3, 9. Sie sieht die Namen der Heiligen, das Ziel der Schöpfung. So sieht sie auch das Reich aus dem Umkreis durch sich in die Mitte zum Vater zurückgeführt, durch sich als den Weg.

Denn sie selbst ist nicht die zurückführende, sie ist nur die hinausführende. Sie führt die Pronoia dadurch schaffend in den Umkreis, weil sie dieser Weisheit des Vaters in sich das Ziel zeigt. Als Radius, als Metatron, ist sie jeder Stufe, in der die Pronoia ideal den Sohn präformirte, auch gegenwärtig. Sie durchblickt alle, blickt wie das aufgeschlossene Auge aus jeder. Die Ideen der Schöpfung und des Heils stehen ja als volle Gebilde im Spiegel der Weisheit, im Großen und Ganzen und Kleinsten und Feinsten. So stehen in dieser Welt der Ideen im Geistbild auch

die Stufen der Verwirklichung, die immanenten in der Idee liegenden Knotenpunkte, welche im Nacheinander der wirklich gewordenen Welt sich nothwendig entfalten werden.

Die Weisheit als Pronoia sieht sich, von der Weite des Umkreises anhebend, das Geschaffene siebenfältig in Stufen und concentrischen Kreisen nach Innen führend, jede der Stufen im Radius festlegend. Die Weisheit als Prognose sieht sich so als innerliches Band der Stufen und Welten Col. 2, 19, die in ihr gedacht, für sie angelegt sind. Als Radius führt sie die väterliche Tiefe ideal nach außen. Und sie wird die ideale Schöpfungsvielheit in sich ideal recapituliren, im Gnadenvorsatz sie schauend, heilsökonomisch sie durchschauend.

Im Sohn ging dem Vater die ideale Fülle auf. So bleibt die Weisheit des Sohnes die Mitte, der Maßstab der immanenten trinitaren Herrlichkeit, der geistige Stab, zu dem und an dem hin auf der einen Seite die väterliche Pronoia in sieben Tagewerken waltet, von dem und zu dem hin auf der andern Seite das, was man vielleicht Proorismos nennen könnte, als Weisheit des Geistes, in sieben Stadien das Heil zum Reiche ausgestaltet.

Diese wird durch alle Geister gehen. Sie verklärt dann den Umkreis aus der Mitte, und bildend geht sie durch Stufen und Kreise. In der Pronoia des Vaters wird sie thätig werden von Anbeginn und mitbildend bei jedem der Tagewerke also siebenfach sich erweisend. Als Prognose des Sohnes wird sie auf sieben Stufen zur Hinausführung des Heiles wandeln, vom innersten Kreise, mit dem Fall des Menschen beginnend, und wird jeder der Stadien des Heils, die erdgeschichtlich zur Palingenesie des Ganzen sich entfalten, charismatische Bildnerin werden. Sie ist die Künstlerin, welche die Geister innerlich zum Heil bestimmt, und mit gewandtem Finger auf jeder der sieben Saiten, in jeder der sieben Zeiten, das in ihnen liegende Geheimniß löst, durch jede hindurch die dreifache innere Herrlichkeit des Absoluten wie ein Trishagion erklingen läßt, und bis zur letzten sie alle rührt und durchhaucht. Auf jeder Stufe aber wird sie sich siebenfältig in Art und Gabe erweisen, Jac. 3, 17. 1. Cor. 12, 7 f. Jede Stufe bildend und schmückend knüpft sie an den Radius. Denn in der Prognose schaut sie die Versehenen. Für sie also in alle Lande gesandt, bestimmt und ordnet sie, vom Sohne als Maßstab und Grundfigur nimmt sie,

in ihn fügt sie, zu ihm zieht sie auch das Fernste. Dem ganzen Ternar baut sie den Tempelleib 1. Cor. 6, 19.

Das ist die einige göttliche Weisheit. Sie vermag Alles, sie sieht Alles, sie geht durch alle Geister. In dieser Art hat das Buch der Weisheit ihren Reichtum angedeutet, und zwar nach drei Richtungen. Wir konnten dies Thema aber nicht ausführen, ohne seine transeunte Entfaltung in die Welt des Geschaffenen hinein hier schon andeutend zu verfolgen. Hier finden wir dann die innere Herrlichkeit der Weisheit, die Fülle der Ideen, Wege und Geheimnisse aufgeschlossen und entrollt. Nach Anleitung all jener Aussprüche aber, die uns sagen, daß die Gemeinde der Gläubigen vor Grundlegung der Welt in Christo versehen, erwählt und verordnet, und so innerhalb der Zeit berufen ist, haben wir das Recht, zurückzugehen, und die Ideen und Rathschlüsse, die real und zeitlich sich verwirklichen, als ewig innerhalb des trinitaren Lebens ideal gegenwärtig zu setzen. Wir haben das Recht, sie in jene ewige innergöttliche Welt der Ideen zu verlegen, welche wir immanente oder innere Herrlichkeit nennen.

So finden wir also speculativ, in den Spiegel des offenbarten Wortes schauend, die überzeitlich ideale Welt als solche präexistent im Reichthum des innertrinitaren Lebens. Diese Manifestation ad intra, diese in sich einige Fülle ist dreifach, insofern sich jede der drei Hypostasen in ihrem zweiten der Momente der Selbstbewegung, dem intellektuellen, in ihr reflectirt. Sie ist dreifach, insofern sie also das Intellectuale der drei Hypostasen in sich faßt. Sie ist dreifach, insofern sie wiederum die Ausführung und Verwirklichung ihrer Ideen in den drei Hypostasen findet. Aber die Grundform, in der sie schaut und nach welcher sie bildet, in der sie das Weltganze faßt, und unter welcher dieses Ganze in ihr ideal sich fügt, und einst real sich entwickeln wird, ist die Sieben. Grundform, in der sie Alles vermag, alles sieht, und durch alle Geister geht, ist die heilige Siebenzahl. Wir haben in der Schrift hierfür nicht Lehrsätze. Wir haben nur Andeutungen. Darum haben wir hier zu rasten.

Wir lehnen die jetzt irreleitende Bezeichnung als jungfräuliche Sophia ab und wiederholen nun.

Diesen inneren Reichthum, Innenseite des Ternar, den wir unter dem Namen der Weisheit zusammenfassen dürfen, nennen wir die immanente Herrlichkeit. Ihre Mitte fällt in die zweite

Hypostase. Sie ist Bild der göttlichen Gütigkeit, Glanz des ewigen Lichts, Spiegel und Hauchen der göttlichen Kraft. In ihr, in der Tiefe ihrer Natur, sieht jede der Hypostasen das eigne Bild, in ihr sieht jede das Bild und thätige Regen und Bewegen der anderen.

Hier schon, in der immanenten Herrlichkeit, erblicken wir den Ternar zum Septenar, den Dreiklang zum Septimaccord sich ideel entwickelnd. Hier schon finden wir, wenn auch erst in geistiger Conception, innerhalb der Drei den Grund der sieben heiligen Flammen der alt- und neutestamentlichen Symbolik.

Bemerkungen.

Was Martensen über den Mangel des Begriffs der Herrlichkeit in unserer Dogmatik sagt, möge man unten in „zur Begründung" sehen.

Es ist verwirrend und phantastisch, was J. Böhme Pordage und auch v. Baader aus der Weisheit als Jungfrau gemacht haben. Man nahm kabbalistische, gnostische und platonische Gedanken unbesehends auf.

Philo mit seiner Sophia als innerliche Seite des Logos, als Metropolis der intellektuellen Welt, sprach wohl in die Theologie der Kirche hinein. Wir sehen es. Sophia ist der Sohn Gottes, bei Origenes, als Gesammtheit und Systasis der theoretischen, weltbildenden Gedankenfülle. Logos dagegen ist er als Offenbarer der in der Weisheit, oder in ihm als Sophia, enthaltenen göttlichen Ideen, oder als Derjenige, welcher die κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων durch und in sich herstellt. Im Sohn als Weisheit liegt das σύστημα θεωρημάτων, die Fülle der Ideen und Typen, so daß die Welt als intelligible in ihm gravitirt und ist. Durch den Sohn als Logos ist das Daseiende vernünftig geworden. Denn daß etwas sei, ist Machterweisung des Vaters, daß das Seiende vernünftig sei, ist That des Sohnes. So ist Logos der Inbegriff der Vernunft in der realen Welt der Creaturen. Also überall Elemente des Wahren.

Wir gehen gern mit Oehler. Die vorweltliche Chochma, der personificirte Reichthum des göttlichen Weltgedankens, Spr. 3. 19 und 8. 5, ist bei ihm der „Weltgedanke", oder „der aus Gott hervorgegangene Weltplan". Er ist „das für Gott objective Spiegelbild seines Weltplans" wie Delitzsch will. Es ist mit Martensen der Kosmos noetos, das Pleroma, das Reich der Ideen, wo „die ewigen Möglichkeiten als magische Wirklichkeiten vor Gottes Angesicht spielen als eine himmlische Heerschar von Gesichten, von plastischen Vorbildern für eine Offenbarung, zu welcher sie gleichsam begehren entlassen zu werden". Man beachte, daß Martensen hier das „gleichsam" hinzusetzt. — Uebrigens wird ersichtlich sein, daß wir immer die kabbalistisch-platonisch gedachte „ewige Menschheit Christi", wie sie bei Martensen, Dorner und Liebner sich fand, zurückweisen. Sie wirkt immer pantheistisch, sie fordert die Incarnation

auch ohne Eintritt der Sünde. Sie fordert sie als Complement der zweiten Hypostase.

Uns ist also das, was man unter dem κόσμος νοητός verstand, nur Idealwelt. Sie ist nicht Resultat göttlicher Betrachtung einer gegebenen Welt. Sie ist vielmehr „Product des schöpferischen göttlichen Verstandes", wie wir mit Philippi sagen. Sie ist ferner nicht wesentliches Moment des göttlichen Selbstbewußtseins. Sie „spielt" vor dem Herrn. Aber sie ist nicht mehr.

Zweites Kapitel.

Wir verkennen durchaus nicht, daß es ein für die Behandlung schwieriger Gegenstand ist, an welchen wir nun herantreten. Es ist sogar ein wenig beliebter Gegenstand, den wir umgehen müßten, wenn nicht Schriftstellen nöthigten, welche zugleich nur durch eine Gesamtanschauung Licht empfangen, aus welcher sie stammen. Wir verweisen hier schon indeß auf den Contakt, selbst mit unserer neuern Philosophie, in dem „zur Begründung" am Schluß.

Wir reden von der äußern, der transparenten Herrlichkeit.

Gott ist der „Gott der Herrlichkeit", der Doxa. So erschien er zu Ur, so beschreibt ihn Stephanus A. G. 7. 2. Es ist, mit Meyer, „die äußere Majestät als der Lichtglanz, in welchem Jehova sich sichtlich offenbart." So offenbarte er sich Abraham, so den Vätern. Es ist die Herrlichkeit als freie Manifestation, die wir meinen. Das Geschöpf findet sich gebunden in eine materielle Form als Leiblichkeit. Der Schöpfer setzt sich frei eine übermaterielle schaubare Form. Wir dürfen diese Herrlichkeit auch Leiblichkeit nennen. Wir haben nachgewiesen, daß alles Leben auch Leiben ist S. 44. Hier ist eine Aufgabe für die Dogmatik.

Mose steigt mit den Drei und den siebzig Aeltesten hinauf, und sie sehen den Gott Israels. Sie sehen nicht sein Angesicht selbst. Aber es ist die „Erscheinungsform, die dem menschlichen Auge das göttliche Wesen zu erkennen gab", so „daß sie auch eine Gestalt Gottes gesehen haben". So auch Keil und Delitzsch. So nur leitet denn auch Jehova sein Volk durch die Wüste mit seiner Doxa, sowie er's durch dies Angesicht auch aus Aegypten führte.

Auch „Name Gottes" bezeichnet die göttliche Selbstdarstellung. Aber deutlicher wird uns diese im Ausdruck „Angesicht". Hiermit

wird, dürfen wir mit Oehler sagen, Gottes „Versenken in die kreatürliche Sphäre gezeichnet, wodurch er dem Menschen unmittelbar erfahrbar sich gegenüberstellt." Oder zu sich emporhebt, setzen wir hinzu. Für Name aber wie für Angesicht wird deutlicher Kabod oder Herrlichkeit gebraucht. Und hiervon reden wir in diesen Kapiteln. Denn wir reden vom ganzen Ternar.

Wir möchten aber hier theilen. Wir möchten zuerst über den Septenar für sich reden und seine Bedeutung allgemein festzustellen versuchen. Dann erst möchten wir das Gewonnene auf die Herrlichkeit anwenden, die wir im Gegensatz zur innern und immanenten als die für Gott auch äußere oder transparente bezeichnen. Die innere Heiligkeit schimmert nach Außen als Herrlichkeit. Also zuerst die innere Bedeutung der Sieben überhaupt.

Betrachten wir einmal das Zustandekommen eines sei es philosophischen, sei es künstlerischen Gedankens, eines Gedankens, der in seiner Art ein System ist. Wir werden die Stadien verfolgen können, die dieser Gedanke bis zu seiner plastischen Reinheit, Ausgestaltung und Vollendung zu durchlaufen hat. Wie ein dunkel Vorstehendes, zuerst in unsrer eignen Tiefe verschlossen und chaotisch hingeworfen Liegendes, so steht die Idee vor dem geistigen Blick als eine ungegliedert wirre. Sie ist gegeben und aufgegeben, sie ist magisch da, sie regt sich als Eingeburt. Sie ist da. Das ist das erste Stadium. Sie ist dunkel in sich verschlossen da.

Sie ist da mit der innern Aufgabe, entwickelt zu werden. Sonst würde sie nur zur Qual vorhanden sein. Darum ist dies das zweite Moment, daß diese Idee vor unserm Auge sich ausbreitet, ihr bis dahin nach Innen in ihr beschlossenes Gefüge und die ihr eigne, wenn auch gebundene Gliederung nach Außen legt, so daß dem Auge ein weit hingegossenes Bild gegenübertritt. Aber dieses Bild ist damit noch keineswegs klar und deutlich herausgehalten. Es ist über den Hintergrund der Naturtiefe, dem Grund und der Unterlage des geistigen Denkens, sowie über die umwogenden Elemente anklingender Ideen- und wuchernder Ton-Reihen noch nicht emporgehoben. Und ebensowenig als dem geistigen Auge, welches die sich bewegende Idee sich gegenüber hat, ist so zu sagen dieser Idee selbst ein Genüge gethan. Sie hat sich nicht frei in klarer Gliederung entwickelt, trotz aller Ausbreitung, und ist nicht zur Unterscheidung gelangt, trotz aller Scheidung.

Darum müssen wir die dritte Gestalt, in der wir die Idee auf ihrem Wege zur Vollendung erblicken, als die des unruhigen Ringens finden. Die Ausbreitung der zweiten Gestalt, ungenügend und unklar wie sie ist, zielt zur Verschlossenheit der ersten zurück, ohne daß sie im Stande wäre, in dieselbe wieder einzugehen und von ihrer Ausbreitung zu lassen. Es ergiebt sich die Erscheinung einer kreisenden Unruhe. Sie kann das Problem ebensowenig klar sich gegenständlich machen, als darauf verzichten. Sie kann es ebensowenig ausgestalten, als unausgestaltet lassen. Es ist die trübe, dunkle Bewegung der Idee in sich selbst, welche, umgetrieben, in quälendem Drang nach Ausgeburt ringt. Und diese Qual spiegelt sich durchaus in Bewußtsein und Stimmung des Denkers und Künstlers. Denn Denken ist niemals ohne bildende Phantasie.

Sie spiegelt sich, sagen wir, im Bewußtsein des Künstlers wieder, wenn er irgend einen Gedanken hat, oder wenn ein Gedanke ihn verfolgt und ihn nicht losläßt, ohne daß er die Macht besitzt, ihn auszugestalten, ihm zur Geburt zu verhelfen und so geistig von ihm frei zu werden.

Dieses ist nur möglich, wenn auf einer vierten Stufe der sich zur Ausgestaltung bewegenden Idee nun auf diese im Hintergrunde der Seele kreisende, rastlos sich bewegende plötzlich, oft blitzartig, endlich das ordnende Licht fällt. Woher es kommt, ist Geheimniß. Genug, es erhellt mit einem Schlage das Sehfeld. Es stammt aus der Idee und steht doch herrschend über der Idee, wie ein Blitz der Wolke entspringend und sie beleuchtend. Mit diesem Gedankenprozeß ist im unklar Gährenden die centrale alles in sich befassende Tiefe aufgeblitzt. Der sammelnde, ordnende geistige Stab ist wie von Oben in die Gährung der Elemente gesenkt. Krystallinisch können die Gebilde sich ansetzen. Dem die Idee sich entgegensetzenden Geiste ist's, als habe er gefunden, oder Blick und Griff in jene herrschende Mitte der ihn quälenden Aufgabe gethan, Mitte, von der aus und um welche Alles sich wie von selbst nun macht und ordnen wird. Wir können dieses Stadium in der Bewegung des Gedankens als Blick und Blitz, als Durchbruch und Durchschlag seiner innersten Tiefe, als Aufblick und Aufschlagen eines Auges bezeichnen. Vor ihm kommt das Verborgene und in wildem Treiben und Wogen der Elemente Verdeckte und Verlorene nun zu siegreichem Ausdruck.

Dieses Auge wird dann fünftens das ganze Gedankengebilde in sein sichtendes Licht ziehen, und so, in sich das Ganze zusammenziehend, es sich unterwerfen. Mit dieser scharfen Zusammenfassung in den einen Brennpunkt, wodurch diese fünfte der ersten Bewegungsstufe entspricht, wird eine Sichtung verbunden sein. Fremdartige Gedankenelemente werden ausgeschieden zurückgelassen, Anklänge und Stoffe, die sich angedrängt und angehängt hatten, werden durch den aufleuchtenden Blitz verzehrt. Das ganze wogende Gebilde aber, nun in einen Punkt fest gefaßt und gefügt, wird eben damit über den bloßen Naturgrund, dessen tiefer Triebkraft es entsproßte, emporgeführt, indem es sich der sichtenden, ausscheidenden weil zusammenziehenden Mitte hingiebt. Es wird von dieser aus, in der es in seiner Natürlichkeit verzehrt untergeht, durchaus in neuer, höherer, verklärter Form wieder herzustellen sein.

Und dieser Aufbau ist das höchste Stadium. In dem im vierten auftauchenden Gedankenkern waren geistiger Stab, Maßstab und gestaltende Kraft gesetzt. Und was in dem fünften um diesen Stab und Kern zusammenschoß, und, um es der eignen Idee zu unterwerfen, gehalten ward, das wird nun von der Mitte aus in klarer Gliederung allseitig ausgebaut und entfaltet. Es fügt sich dem ordnenden Geiste. Jetzt wächst dem Denker, es wächst dem Künstler das Gebilde, dessen Verworrenheit ihn ängstete, ganz von selbst. Es steht leuchtend über der trüben Gährung. Es breitet aus eigner Kraft das architektonische Ebenmaß der Glieder in reinlichen Umrissen aus. Es breitet sie nach all jenen Seiten und in all jene Reihen und ihre Verknüpfungen, welche durch die Mitte gegeben sind. Und dieses desto reicher, je vielfacher die von der Grundform beherrschten Theile und ihre wechselseitigen Beziehungen erscheinen.

Aber diese Aus-Breitung hat allerdings kein Ziel. Die Linien streben nach allen Richtungen in das Unendliche. Es ist darum noch ein Schritt übrig. Es gab uns die fünfte Staffel der Selbstbewegung den Eindruck sanfter Unterwerfung eines Stoffes unter die Macht eines zusammenfassenden Geistes. Die sechste gibt den der freudigen Ausbreitung des Entlassenen in einer Gliederung, wo jeder Schritt, jedes bindende Gefüge ein Beweis der Kraft und Erweis der inneren Wahrheit des Gedankens wurde. Es fehlt uns noch die schließliche Abrundung zur Schönheit. Es fehlt das

Maß für die Fülle. Und das also wird die siebente Stufe bedeuten, daß der Geist dem in die Weite seine Linien ziehenden Stoff nachgeht, und in inniger Durchdringung den Reichthum zugleich faßt und umkreist. Erst dann kommt er zu Schluß und Ruhe, wenn die Weite der Vielheit, wenn diese Mannigfaltigkeit als Einheit erscheint. So geschieht's endlich in der Zurückbiegung und Zurückbeziehung der Vielheit auf die Tiefe, der sie entstieg. Ist das Viele nun eine Einheit geworden, so ist damit der Einklang erreicht. Die sich zersplitternde und rastlos erschöpfende Bewegung ist in Maß gefaßt. Sie ist in Formschönheit zur Ruhe gekommen. Jetzt erst ist jener Gedanke, den wir auf der ersten Stufe als verschlossenes und doch treibendes auf dunkler Tiefe ruhendes Etwas vorfanden, auf der siebenten zu freier und schöner plastischer Ausgestaltung gelangt. Gesättigt und in sich ruhend löst die Idee von ihrem Meister sich innerlich ab. Der Entwurf im Ganzen und Einzelnen steht fertig da.

Wir behaupten nicht, daß man nur so die Bewegung von Stoff zu Form, oder diejenige der Arbeit der Ausgestaltung einer innerlich aufgestiegenen Idee verstehen müsse, und so nur, als in sieben Staffeln sich vollziehend, sie verstehen könne. Wir sagen nur, daß für unser Nachdenken hier die Lösung liege, und daß wir damit nicht allein stehen.

Alle jene Andeutungen, worin die Sieben als Darstellung der Gestalt oder Herrlichkeit des Herrn erscheint, scheinen wie ohne Plan aus dem Feld der Unendlichkeit in unser Sehfeld geworfen. Und wir nehmen sie auf. Denn alle haften sie am Dreieinigen. Das Geheimniß und die Gewißheit dieses Zusammenhangs macht sie uns bedeutungsvoll. Und wir glauben, zu sehen, warum gerade die Siebengestalt, worin innerer Reichthum und Leben der heiligen Drei sich ausdrückt, dieser als Erscheinung zu dienen hat.

„Nach dem Könige der Tonwelt, dem Alles beherrschenden Dreiklange, begegnet dem tieferen Forschen eine zweite Harmonie, welche ganz das Bild des Dreiklangs in sich trägt, jedoch einen Beiton enthält, der die ganze Harmonie als sich selbst nicht genügend darstellt, sondern ihre Reduction in den Dreiklang fordert, zu dessen Dienste sie das Dasein hat. Es ist dies der sog. Septimakkord, der, gegründet für den dritten Ton des Dreiklangs, (auf die Quint oder Oberdominante) in seinen drei ersten Tönen (Grund-

ton, große Terz und Quint) das reine Bild der dreieinigen Urharmonie an sich trägt, durch seinen vierten Ton aber — die kleine Septime nämlich — sich als eine nicht in sich ruhende, sondern nur zum Dienst des Dreiklangs bestimmte Harmonie charakterisirt."[49]) Also es tritt eine neue Drei ein, die somit in der Sieben vollendet ist. Man wolle diese Schilderung Singers mit unserer Darstellung vergleichen, welche völlig unabhängig von ihr geschrieben ist. Man wird finden, daß gewisse Dinge leichter musikalisch, als im Wort begrifflich ausgedrückt werden. Man wird aber auch das wesentliche Zusammentreffen beider Darstellungen bemerken.

Denn wie Chr. Fr. Krause sich ausdrückt: „Die Tondichtung ist die in das Leben des Klanges gesetzte Welt der Zahlen. Sie stellt also nothwendig in ihrer Melodie und Harmonie und ihrem Rhytmus die organische und rhytmische Entfaltung des einen Lebens dar. Sie ist also wesentlich das Sinnbild der ganzen Geschichte des Lebens." Oder es ist so, daß die Tonkunst uns, wie ein Nachfolger auf Krause's Lehrstuhl, Lotze sagt, „in das Innere der Erscheinungen versetzt. Sie stellt eben jenes Dynamische der Regsamkeit in sich dar. So ist jede Musik eine Allegorie. Ohne etwas darzustellen, erinnert sie uns an unzählige Bilder des Geschehens und Strebens und gewährt uns ein Versenken in die schaffende Kraft, wie sie sich regt, noch ehe sie an der vollendeten Schöpfung bestimmter Gattungen der Dinge eine Schranke für die Freiheit gefunden hat."

Und hier dürfte der Ort sein, daran zu erinnern, was Göthe über die septenare, Lebensbewegung sagt.

Es beruht auf dem, was er, wie früher mitgetheilt, über die Vielheit jedes Lebendigen in seiner Morphologie, Cotta Bd. 36, vollständig ausführt. Er sagt: „Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit; selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen selbstständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können. Diese Wesen sind theils ursprünglich schon verbunden, theils finden und vereinigen sie sich. Sie entzweien sich und suchen sich wieder und bewirken so eine unendliche Production auf alle Weise und nach allen Seiten."

Wie wahr dieser Hauptgrundsatz des Dichters sei, ein Satz,

auf den er die Metamorphose der Pflanze gründet, wird nicht verkannt werden. Aber Göthe gibt auch selbst sieben Stufen der Entwicklung von Stoff als dem Grund zur Form, also dem Gipfel. Die Aufeinanderfolge ist: Stoff, Vermögen, Kraft, Gewalt, Streben, Trieb, Form.

Bemerkungen.

Die hervorragende Bedeutung, welche die Siebenzahl in allen Religionen einnimmt, ist bekannt. Im Allg. hat Nork in seinem Realwörterbuch hierfür eine Masse, wenn auch nicht immer gesichteten, Stoffs herbeigebracht. Er ist uns nicht Autorität.

Neulich hat uns Luthardt in der Auslegung der vier Evangelien 1899 wieder auf die Sieben aufmerksam gemacht. Sie „geht durch die ganze Welt hindurch und beherrscht ihre äußere Anordnung."

Für Philo ist die Sieben ἀριθμὸς τελεσφόρος. Sie ist ja offenbar im A. T. die Zahl, welche den Abschluß einer Reihe bedeutet. Und ist diese Reihe keine abstracte mathemat. Linie, so ist sie Entwicklung und zwar im Bereich des Gottgewollten. Demnach können wir Kliefoth nur beistimmen, wenn er in der Sieben etwas Consecutivisches findet.

Bekanntlich sagt Clemens Al. Strom VI: ἐν ἑβδομάσι ὁ κόσμος κυκλεῖται. In weit größerm Bogen, als dem von Aegypten und Persien zu den germanischen Rechtsalterthümern, geht die Bedeutung der Siebenzahl durch die Völker der Erde. Clemens brauchte nur an Apulejus zu denken: init septies submerso fluctibus capite, quod eum numerum praecipue religionibus aptissimum divinus ille Pythagoras prodidit.

Wir können nicht umhin, auch Kant zu hören. Er schreibt an Joh. Schultz: „Die Zahl 7 muß wohl nicht aus dem Begriff der Aufgabe, 3 und 4 je in eine Zahl zusammenzufassen durch Zergliederung desselben, sondern durch die Construction, d. i. synthetisch, entsprungen sein, welche (nicht) den Begrif der Zusammensetzung zweyer Zahlen in eine Anschauung a priori, sondern eine einzelne Aufzählung darstellt. Der Begrif eines Quanti wird hier nicht construirt, sondern der der Quantität." So Ges. Schr. v. Kön. Preuß. Akad. d. Wiss. Bd. X 1900, S. 528. Das letztere nur ist hier klar.

Interessant bleibt's immer, wie soeben gesagt, daß wir uns bezüglich unserer grundlegenden Darstellung des Septenar als Form ideeller Lebensbewegung hier an Göthe wieder erinnern können. In seinem: Zur Naturwissensch. im Allg. stellt er zur Erklärung der Arbeit organischen Lebens die folgende Tafel mit Siebengestalt auf:

Stoff
Vermögen
Kraft
Gewalt Leben
Streben
Trieb
Form

Eine scala septenarii aus dem Werk de occulta philosophia von Agrippa von Rettesheim hat Verf. in einer Arbeit: „Der Platonismus der Renaissance-Zeit" bei Brieger Ztschr. f. K. Gesch. 1892 S. 105 gegeben. Hier muß er auf sie verweisen.

Drittes Kapitel.

Wir haben über die äußere Herrlichkeit fortzusetzen.

„Mein Angesicht kannst du nicht sehen" — sagt der HErr zu Mose. Aber er gestattet ihm, in der Felskluft zu stehen, er hält seine Hand über ihm. Und nun kann Mose dem HErrn nachsehen. Er kann seine Herrlichkeit sehen. 2. M. 33. Und eben diese Herrlichkeit oder in dieser Herrlichkeit erscheint auch der HErr seinem Knecht Ezechiel am Wasser Chebar. Der Sturm kam vom Norden. Er trug die finstere Wetterwolke, in welcher Ezechiel die wunderbare Erscheinung sah, die feurige Gestalt, vom Gürtel, von der Mitte aus aufwärts und abwärts flammend. Die Mitte selbst aber ist lichthell, ist Glüherz, ist Chasmal. So erschien „die Herrlichkeit des Herrn." Und so die sausenden Räder voll leuchtender Augen.

Die Theologie der Rabbinen nennt diese Erscheinung die M'rkabah, den Wagen des Herrn. Und sie fand in der Mitte, dem Chasmal, durch ihre Kunst der Umstellung den Messias. Die kreisenden Räder könnten die Bedeutung der Circularbewegung zeigen. Sie deutet dann an, daß jede Bewegung im göttlichen Leben der Lauf aus der Tiefe durch Vielheit zur Einheit ist, immer neu beginnend, immer neu sich in sich abschließend. Aber die Räder, nach vier Richtungen sich kreisend bewegend, dürften in erster Linie die Weltgegenwart andeuten.

So sieht Jesaias, so Daniel, so die Propheten den Herrn in seiner schaubaren Herrlichkeit, bis der Apokalyptiker den Schluß

macht. Wie alle gestärkt werden müssen, um die Majestät der hohen Gesichte auch nur ertragen zu können, so muß auch ihm zugerufen werden: Fürchte dich nicht. Und er erblickt Thron, Regenbogen, Engelgestalten. Er erblickt die Herrlichkeit des Herrn.

Die immanente Herrlichkeit erblickten wir als innern Reflex des den drei Hypostasen gemeinsamen Wesens. Aber weil in der zweiten zuerst als Ideenvielheit aufgegangen, trägt sie in hervorragender Weise den Charakter der zweiten, die im trinitaren Prozeß das Moment des Intellektuellen vertritt. In der das Moment des Ethischen repräsentirenden ersten war sie magisch im Grunde gehalten, in der zweiten leuchtet sie als ideelle Vielheit. Hier ist es der immanente Reichthum nach Außen strebender, treibender Gedanken. Erst in der dritten Hypostase, der in die ganze Tiefe der Gottheit schauenden, und darum den Wesensgrund den Ideen conform gestaltenden, erst in ihr und durch sie, welche die physisch concrete Ausgestaltung vertritt, wird die immanente Herrlichkeit zur äußern, zur transparenten.

Transparenz bedeutet uns hier nichts Anderes, als Schönheit. Schönheit ist Geist und Natur in Einheit. Geist ohne Ausgestaltung ist ebensowenig Schönheit als Poesie ohne die Symbolik der Bilderwelt, in der sie hervortritt. Reine Innerlichkeit ist niemals Schönheit. Die Natur, zu vollständiger Transparenz für den Geist erhoben, so daß er sie durchleuchtet, und aus ihr hervorleuchtet, das ist schöne Natur. Und nur der so sich offenbarende Geist hat den Charakter des Schönen.

Im diesseitigen Leben, als dem aufgelösten, erscheint jene Einheit immer nur künstlich und annähernd. Sie ist dem vorliegenden Dualismus von Geist und Natur erst abzuringen. Für das absolute Leben, als geistleibliches, werden wir uns auf das über die Idee des Lebens Gesagte beziehen können. Wir haben nur in Anwendung speciell auf dies Absolute zu wiederholen, daß diese Natur dem absoluten Geiste nirgend mechanisch anhaftet. Ihre Ausgeburt und damit ihre plastische Ausgestaltung, ist Aus-Leben und Nachaußen-Leben des absoluten Inhalts, Ausdruck der geistigen Fülle. So ist, wie die ganze trinitare Lebensgestalt, so insbesondere ihr Gesetzwerden, wie oft bemerkt, als ewig und ununterbrochen, weil als Prozeß zu denken. Es ist ewig im Ausgang aus der Einheit in die Vielheit und aus der Vielheit in die Ein-

heit begriffen. Sie ist, so sahen wir, im leuchtenden Fluß der Bewegung. Sie ist im Werden ohne das Moment des Unfertigen. In dem uns umgebenden organischen Leben schon würde mit dem Aufhören dieser Bewegung beständig verjüngender Reproduktion sofort die starre Ruhe des Todes eintreten. Die Kirche, indem sie den Geist aus Vater und Sohn nicht ein für allemal, sondern unabläßig procediren läßt, winkt durch diesen Sprachgebrauch schon auf ein trinitares Leben und Bewegen hin, wie es dem Prozesse eignet, welcher als solcher ewige Reproduction bedeutet.

Die innere Herrlichkeit nach Außen projicirt, in der den Hypostasen wenn auch dreifach modificirt zustehenden gemeinsamen Dusie durch die dritte Hypostase in plastische Gestalten bewegter Schönheit nun geformt, das ist transparante Herrlichkeit. Die immanente Weisheit wird in ihrer Mannigfaltigkeit transparent, sie projicirt ihre innere Siebengestalt nach Außen. Die Weisheit baute ihr Haus und hieb sieben Säulen (Prov. 9, 1). Das ist freie Selbstdarstellung des Absoluten.

Das A. T. spricht von Kabod und T'munah, der Gestalt des Herrn in Theophanien. Sie spricht speciell über Panim und Achur, das der Creatur Unsichtbare und das ihr Schaubare in Betreff der herrlichen Erscheinung Gottes.

Dies und was jüdische Theologie über Schechinah und M'rkabah, den Wagen des Herrn, gesonnen, das muß hier zu seinem Rechte kommen. Uns hat von Anbeginn die Idee des Lebens selbst, und dann die hiernach dargelegte Idee des absoluten Lebens mit innerer Nothwendigkeit hierhin geführt.

Das N. T. aber bestätigt das speculative Ergebniß, es bestätigt die ausgestaltete Doxa der Leiblichkeit Gottes auf allen Punkten als Morphe (Phil. 2, 6). Man kann sagen, es hat eine Morphologie. Und derselbe Johannes, welcher von der „Gestalt" Gottes, und so überschwänglich von der Herrlichkeit redet, hat sie uns vor Augen gemalt in seiner Offenbarung. Wenn sie bei Ezechiel in vorherrschender Vierzahl erscheint, und die Sieben nur angedeutet ist, so erschaut sie Johannes in vollender Siebengestalt.

Denn ohne die reiche Symbolik, in die das erhabene Gesicht wie in Gewänder gehüllt ist, weiter verfolgen zu dürfen, müssen wir doch dafür halten, daß das Bild der sieben Geister Gottes,

wie der sieben Fackeln, Augen und Hörner, eben das der nach Außen gestalteten siebenfältigen immanente Doxa ist.

Die innere Bedeutung, die Nothwendigkeit des Septenar, mußte für die immanente Herrlichkeit womöglich zur Evidenz gebracht werden, um sie nun für die transparente, deren Sieben die dritte Hypostase gestaltet, zur Voraussetzung zu haben.

Man begeht einen großen Fehler, auch Kleines, und dann oft kleinlich ausdrücken zu wollen. Also nur dieses.

Sieben Fackeln sind's, die der Seher sieht, wie sie vor dem Stuhl mit Feuer brannten. Apoc. 4, 3 u. 5, 7. Hier erblicken wir die göttliche Doxa, die Herrlichkeit als die des Vaters. Gott ist ein Feuer, so nennt ihn die Schrift. Hier als Vater der Herrlichkeit in der Ausgestaltung ist er Vater der Lichter. Hebr. 12, 29. Jac. 1, 17. Als Feuerfackel erscheint er Abraham, als Feuer auf Sinai, als Feuer bei Ezechiel 1. Hier aber blitzt aus dem kreisenden Feuer das Licht, das Auge des Chasmal. Und wie der eine Stein, der vor Josua liegt, sieben Augen hat, so sieht Johannes das Angesicht des Lammes mit sieben Augen. In diesen Augen stellt sich die nach Außen gewandte Herrlichkeit des Sohnes, die Prognose dar, welche die Weisheit des Vaters bestimmt, und die Weisheit des Geistes sendet. Die sieben Hörner des Lammes aber bedeuten den siebenfältigen heiligen Geist. Wie die Augen als siebenfaches Gesicht des Sohnes, so erscheinen die Hörner als siebenfache Bethätigung des heiligen Geistes, den der Sohn hat und sendet in alle Lande. Im Horn liegt symbolisirt die Kraft, das Gestaltende. Die dritte Hypostase ist's, wie wir von Anbeginn bemerkten, welche die concrete Ausgestaltung, die Kubirung des Ternar übernimmt, dem Ternar das Haus seiner Ruhe baut.

Die sieben Fackeln also könnten uns im Bild die drei ersten Momente des Septenar sein oder der sieben Geister Gottes, wie die ganze Doxa heißt. Sie drücken die Majestät der Heiligkeit, das heilige Wollen S. 102 aus. Die sieben Augen bilden das Intellektuale des ternaren Prozesses ab. Im Gesicht Ezechiels zeigt die Gestalt auf dem Throne von den Lenden abwärts: Feuer, von den Lenden aufwärts: das aus dem Feuer aufblitzende Licht. Dies Licht wird aber näher erklärt. Es war wie das Auge des Chasmal oder des Golderzes. So trat es aus dem Feuer hervor. Chasmal bedeutet den Sohn. Und seiner Augen sind sieben wie Sacharja

(Sach. 3, 9) sieht. Genug, dem Sohne entspricht die Vier des Septenar.

Und das Auge bildet das heilige Wissen ab. Die sieben Hörner aber drücken das heilige Wirken des Geistes aus. Ausgeprägt sind also Heiligkeit, Weisheit, Schöne des Dreieinigen.

So ist der Septenar eingetheilt. Mehr aber, als unsre Anordnung mag die der alten jüdischen Theologie reden. Das Buch Jezirah ordnet so: „Drei sind Eins, das steht allein; Sieben sind getheilt, Drei gegenüber von Dreien, und die Satzung schwankt zwischen ihnen."

Das ist die Schechinah, der in der mystischen Sieben, im geheimnißreichen ewigen Septimaccord strahlender auf- und niedersteigender, blitzend kreisender Geistgestalten und Himmelsgewalten sich offenbarende nach Außen leuchtende Reichthum immanenter Herrlichkeit. Es ist das Haus der sieben Säulen, concrete Verleiblichung zu absoluter Schönheit, „etiam sine ulla creatura illud decorum intuente" wie Bengel sagt. Denn in dieser Ausgestaltung selbst liegt, und darin allein, die Aseität der Seligkeit. Die Schechinah ist Malchut, die nach Außen gebildete die Bildung durchleuchtende wesentliche Weisheit. Sie ist Königin und Reich und Sabbath, um mit den Alten zu reden, und ist Alles zugleich.

Sie ist auch der in Erscheinung herausgeführte dreibuchstabige Name Jehova. Wir sahen dreimal sieben der Fackeln, Augen und Hörner, das sind 21. Das sind die Buchstaben des Alphabets. Das ist aber auch die Zahl des Trigramm Jehova. Sein Zahlenwerth ist 21. Es ist der Leuchter Salomons, das glänzende Symbol der Fülle und Ausgestalt des absoluten Lebens. Auch das hebr. Schin, welches die Form für ihn darreicht, hat den Werth von 21. So bildet der heilige Leuchter, dessen sieben Arme 21 Blumen tragen, in sich die Harmonie des vom Absoluten in alle Sphären getragenen, weil vor allen Sphären im und am Absoluten offenbaren, Lebens ab.

Wie das Leben Gottes erschien und offenbar war in der Immanenz als Herrlichkeit, so ist es auch uns nun offenbar in der Transparenz als Herrlichkeit, wie im Absoluten, so nun am Absoluten. Das ideell Gesetzte erscheint als das in Form und Gestalt Uebersetzte.

Im absoluten Leben, welches hier als Ternar im Septenar entwickelt, also Leiben ist, ist somit das Verhältniß von Geist und

Natur als Problem thatsächlich gelöst. Der Schlüssel zu dem, was man jetzt suchend eine Theorie der Materie nennt, liegt in der Form des Lebens am Stuhl des Allmächtigen, könnte man sagen.

Die heilige Drei ist Zahl göttlichen Personlebens. So die Hypostasen als Angesichter. Zusammen sind sie das Angesicht des Herrn.

Blicken wir nochmals auf M'rkabah Ez. 1. Dürfen wir in solchen Gestalten unter Donnern im Sturm kreisender Räder Schönheit finden? Vier Räder, Rad in Rad, anzusehen wie ein einziges Rad, leuchtend wie Türkis, voll blitzender Augen, und der Geist des Lebendigen in den Rädern, so fortstürmend im Umschwung, und doch auch rückwärts kreisend, aus der Tiefe der Kräfte der Herrlichkeit des Herrn tönend aufflammend und ständig in die Herrlichkeit neu eintauchend — ist diese Erscheinungsform als Schönheit zu bezeichnen? Gewiß. Denn das ist todter Stoff, was, seines gleichartigen Beharrens gewiß, dem äußern Eindruck nur theilnahmlose Stumpfheit entgegensetzt. Das Schöne liegt im Festhalten eignen Strebens im Widerstreit. Es giebt auch eine ruhende Schönheit, wie die naive des Kindes oder des pflanzlichen Wachsthums. Davon später. In der höhern Schönheit des Bewegten erst erscheint die wahre Anmuth. Sie thront auf dem Gegensätzlichen als dessen immer neuer Ausgleich. Denn so thront die schimmernde Fluth auf der Höhe des Springquelles. Hier findet der Ausgleich zwischen Strebungen ständig statt. Der Strahl ist mit Gewalt nach oben getrieben. Sein natürliches Streben, der Zug nach unten, ist überwunden. Auf der Spitze der Erscheinung hat die Kraft, welche aufwärts zwang, nachgelassen. Jetzt kämpft sie mit der natürlichen der Schwere. Einen Augenblick lang halten sich beide Kräfte in jedem der funkelnden Tropfen noch das Gleichgewicht. Jeder erscheint so anmuthig schwebend. Und diese leichte im Spiel der Kräfte schwebende Haltung auf dem Gipfel des silbernen Strahls ist vollendet schön. Sie ist's aber nur, weil wir die überwindende Gewalt hinzu denken, weil diese Schönheit in Anmuth immer neues Ergebniß der Bewegung, der überwundenen Kraft, weil diese Schönheit Sieg ist.

Von Fiesole sagt man, daß er auf den Knien malte. Auch diese hohen Gesichte, von denen wir redeten, könnte nur wer in Andacht so versunken malen könnte, entsprechend auch wieder-

geben. Nicht redend; denn das mechanische Außer- und Nacheinander unseres Redens verdeckt und verhüllt durch erdschwere Farben eben so sehr immer wieder dasjenige, welches ein nicht nur Außer- sondern auch ein Ineinander ist.

Vielleicht sah Hildegardis wirklich tiefer als wir rationellen Exegeten. Das göttliche Leben bezeichnet sie als „reinstes, klares Licht in Schwingung, ein sich schwingendes Rad, ohne Ende sich bewegend."

Blicken wir nochmals zurück, und schließen wir ab.

Die große Vision, in welcher Jesaias den Herrn auf hohem und erhabenem Thron erschaute im Tempel, den der Saum seines Kleides füllte, schließt mit dem Dreimalheilig, dem Trishagion. Die Doxologien der alten Kirche, die Liturgien des Morgen- und Abendlands tönten es wieder. Unter der hohen Kuppel der Hagia Sophia zu Byzanz wie in den römischen Katakomben lag es auf den Lippen der feiernden Menge. Dann scholl es ein einstimmiger großer Lobgesang von den Katarakten des Nil und den koptischen Klöstern bis zu den Domen der Iren und Schotten. Dann erscholl unter unsern Volksgenossen das große Gloria, das Herr Gott, dich loben wir.

Und wir wagten es, uns mit der Armuth unserer Betrachtungen dem geheimen Reichthum der Majestät des Dreimalheiligen zu nahen.

Hören wir denn nur noch eine Stimme aus dem Volk jener hohen Seher, eine Stimme aus der Poesie der Synagoge. In der Uebersetzung von Zunz lautet eine Selicha des Isaak ben Halevi:

Gebilde im Raum' Rädergestalten,
Rechts und links Himmelsgewalten
Steigen auf und steigen nieder,
Ohne Worte hallt ihr Ausruf wieder:
Wer unter den Göttern ist dir gleich zu halten!

Bemerkungen.

Die sieben Geister Off. 4, 5 sind nur insofern mit Neueren als Erscheinungsformen des h. G. zu betrachten, als dieser überhaupt die sieben-

fache Dora, nicht freilich als nur die seinige, sondern als die des Ternars, ausgestaltet. Wir haben hier nach Zeichnung und Farbe die Schechinah, und Jes. 11 gehört zur Erklärung, auch nach Delitzsch, nicht hierher. Erst mit Off. 5, 6 tritt die Erklärung auf den h. G. in ihr Recht, und damit die v. Hofmanns.

„Herrlichkeit ist das Grundwort des N. T.", sagt bekanntlich Oetinger. Aber für gewisse Abirrungen möchten wir ihn nicht zu sehr verantwortlich machen. Die Theosophie verglich die Natur des Vaters mit dem Feuer, die des Sohnes mit dem Licht, die des Geistes mit der Luft. „Daher ist, sagt Mich. Hahn, sein dreieiniger Kraftausfluß reines, mit Feuerlicht gemengtes Lebenswasser, und ist also das durchsichtige Feuer-Lebens-Wasser-Meer, darin die sieben Geister Gottes wirken." Aber derselbe Hahn läßt auch ächt pantheistisch aus der Leiblichkeit Gottes die Schöpfung hervorgehen. Weit klarer ist die Sache von Scheeben behandelt, welcher einen ganzen § überschreibt: „Die absolute Schönheit Gottes." So Handb. d. kathol. Dogm. 1873. S. 589.

Daß die Schrift Gott eine Gestalt beilegt, welche als Kabod und δόξα seine Herrlichkeit ausdrückt, ist nun einmal unfraglich. Mit Recht sagt Delitzsch: Die Schrift besorgt sogar nicht, der überkreatürlichen Erhabenheit Gottes Abbruch zu thun, wenn sie die ewige Lichtwohnung Gottes, seine Tmunah als Lichtgestalt, 4 M. 12. 8, Ps. 17, 15, εἶδος Joh. 5, 37 und μορφή nennt Phil. 2, 6." Bibl. Psychologie. Lpz. 1861. S. 49.

Bei Ezechiel liegt der Quellpunkt der Speculationen über die Schechinah. In dieser Theophanie bildet der Chasmal, wie wir sagten die Mitte. In diesem glühenden Erz, zu vergleichen mit dem χαλκολίβανον Off. 1, 15, fand Gregor d. G. das Durchdrungensein der menschlichen Natur Christi durch die göttliche angedeutet. Die jüdische Theologie hatte schon Chasmal in L'Mschiach transponirt. So ist der Messias die Mitte dieses Gesichts, wie er als Matatron und mittelste Säule auch im hebr. Jehah das H der Mitte ist. Dieses heißt rabbin. spiritus prolationis. So ist das Lamm Gottes auch Off. 14, 6 mitten im Thron. — Die Thiere und Räder sind hier wie Ez. 1 mit Oehler „die nie rastende Lebendigkeit der göttlichen Wirksamkeit."

Wir haben auf 2. M. 33, 20 Bezug genommen. Das hebr. Panim ist nach Gesenius πρόσωπον. Wenn ohne Weiteres letzteres von den griechischen Vätern für ὑπόστασις gebraucht wurde, so ist dies ein Beweis mehr für die Hellenisirung der Begriffe, mit denen man arbeitete. Prosopon, also hebr. Panim steht im Gegensatz zum hebr. Acheron als Leiblichkeit, Rückseite. So unterschieden wir also Angesicht, geistige Persönlichkeit, streng von Wesenheit mit der Potenz zu wirklicher leiblicher Ausgestaltung, oder zu dem hebr. Acheron, welches Mose sah.

Wir nahmen mit Oehler Kabod 2 Mos. 33, 18. 40, 34. 1 Reg. 8, 10 identisch mit: Name Jehovah's.

H. Schultz sagt dagegen in betreff der Vision und des hebr. Acheron dieses bedeute, daß man Gott „in den Spuren seines Wirkens erkennen" könne. Alttest. Theol. 1869 II S. 288. Und Luthardt nennt Herrlichkeit:

„Bildausdruck für Gestalt", Dogmatik. Leipz. 1898 S. 148. Aber dieses umgeht die Hauptsache.

Schließlich könnte man, wie es Aeltere thaten, mit einer Figur nachhelfen. Es könnte, wer sich die Dinge emblematisch veranschaulichen wollte, in Gedanken sich ein gleichseitiges Dreieck construiren und um dieses den Umkreis ziehen, der durch die drei Ecken also in drei vollkommen gleiche Kreisbogen getheilt würde. In dieses große, die Peripherie in drei Bogen zerlegende Dreieck zeichne man ein kleineres. Und dieses so, daß jede seiner drei Ecken genau in der Mitte einer der drei Seiten des größeren Dreiecks liegt. Dieses vierte, das innere Dreieck, dient nun jedem der drei äußeren so zur Ergänzung, daß es mit ihm zusammen einen Rhombus bildet. So hat jedes der äußern Dreiecke an diesem innern seine Ergänzung, wie die drei Angesichter Ergänzung und Auswirkung an der gemeinsamen Essenz und Wesenheit haben. Das gemeinsame innere Dreieck bildet, als Wesen und Hypokeimenon, nun mit den drei Prosopon der drei einzelnen äußeren Dreiecke zusammen die Figuren der drei Hypostasen ab. Alle drei haben am innern Dreieck das gemeinsame, nur von jedem Prosopon besonders geformte und individualisirte Wesen. Und alle drei haben in jenem dritten, dem innern Dreieck, die wesentlich gemeinsame, nur der Form nach individuell bestimmte, immanente Herrlichkeit. Alle drei haben nun auch in dem Bogen, der ihrem in der Kreisperipherie liegenden Winkel gegenübersteht, ihre transparente Nachaußenstellung. Und es mag nun die ganze Peripherie, welche aus den drei jenen Winkeln entsprechenden Bogen besteht, den Abschluß der ganzen trinitaren Bewegung versinnbildlichen, den wir transparente Herrlichkeit nannten. So können dürftige Linien das wenigstens im Umriß uns versinnlichen, was wir in unsere ebenso dürftigen Denkformen fassen können.

Viertes Kapitel.

Die Felseneinöde, in welcher sich das Kloster St. Saba erhebt, erinnert immer an den wunderbaren Mönch, der, aus Damaskus flüchtig, in seinen Mauren schrieb. Die Dogmatik, welche er verfaßte, und der griechischen Kirche gab, sagt von Gott, er sei alles erfüllend, alles umfassend, er sei sein eigener Ort.[50])

Dies führt uns nochmals auf den Propheten zurück. Und es führt uns weiter.

Ezechiel hört's in der großen Vision wie das Getön eines großen Erdbebens: Gelobt sei die Herrlichkeit des Herrn an ihrem Ort. Ez. 3, 12.

Hier tritt uns ein neuer Begriff entgegen. Er weist über die Doxa, die schaubare Herrlichkeit Gottes, als dessen direkte

Selbstdarstellung hinaus. Bei Jesai und Micha lesen wir: Der Herr geht aus von seinem Ort. Der Chronist ruft: Es steht herrlich und prächtig vor ihm, und gehet gewaltiglich und fröhlich zu an seinem Ort. Und bei Hosea spricht der Herr, der von diesen seinem Ort ausgeht: Ich will wiederum an meinen Ort gehen, bis sie ihre Schuld erkennen und mein Angesicht suchen. Hos. 6, 15.

Ein Weiteres kommt in den Psalmen hinzu. Der eine sagt: Ich glaube aber doch, daß ich sehen werde das Gute des Herrn im Lande der Lebendigen. Ein Anderer, der Verfasser des 116. Psalms, will wandlen vor dem Herrn im Lande der Lebendigen. Ein Dritter weiß Gott als seine Zuversicht im Lande der Lebendigen. Ist alles dieses bildlich und anthropomorph geredet? Und wäre mit dieser Ansicht der Schrift wirklich Genüge gethan?

Und nun betet der Sohn Gottes: Vater ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, ehe denn die Welt gegründet ward. Hier deutet offenbar das: „wo ich bin" auf eine Oertlichkeit, ein Gebiet, in welchem sie die Herrlichkeit des Sohnes sehen sollen. Aber noch deutlicher redet der Herr von der Stätte. Er geht hin zur Stätte seiner Doxa im Himmel und verheißt, die Seinen nach seiner Wiederkunft in diese auch für sie zubereitete Stätte zu führen. Joh. 14, 2. Sie werden dann dort nicht nur nothwendig die ihm als Logos asarkos vorweltlich zukommende göttliche Herrlichkeit sehen. Sie werden auch diejenige gottmenschliche Herrlichkeit dort sehen, welche der Vater aus Liebe dem Logos ensarkos neu bereitet hat. Joh. 17, 25. — Und überall ist auch hier nichts von gnostischer Speculation, welche Bauer und Schwegler hier suchten.

Also, wie Keerl es nannte, ein „Gebiet", oder wie J. P. Lange es nannte, ein „Land der Herrlichkeit".[51]) Allerdings Ort und Raum, worin der Dreieinige in der blitzenden Doxa in der Herrlichkeit unausforschlicher Gestaltungen sich darstellt. Und die transcendente Herrlichkeit, denn so möchten wir diesen Raum nennen, würde als Gebiet der von Gott vor Welt und Zeit geschaffene Himmel sein.

Wir haben das absolute Leben als persönliches betrachtet, das Geheimniß, dessen Macht blendend entgegentritt, in dürftigen Denkformen umschreibend. So darf sich nun die Frage nach einem

in der Ewigkeit gesetzten Leben unpersönlicher Art erheben. Es fragt sich, ob neben Personleben, mit dem Moment des Natürlichen, welches es an sich hat, auch ein Naturleben als solches in selbstständiger Form in der Ewigkeit denkbar sei.

Durch unsere Prolegomenen ist der Spiritualismus als eine dürftige Weise, über das Transcendente zu denken genügend dargethan. So kann über die Denkbarkeit einer vom Absoluten gesetzten, im Einfluß des göttlichen Lebens leuchtenden, es spiegelnden Naturwelt kein Zweifel bestehen.

Die Wirklichkeit aber tritt in jenen Schriftstellen unzweideutig hervor. Es wird überall genau ebenso ein Ort, ein Himmel für das Wohnen der Herrlichkeit des Herrn, vorausgesetzt, wie die Bundeslade mit der Schechinah einen Ort des Wohnens im irdischen Allerheiligsten hat und dessen Mitte ist. — So verstehen wir nun eine Gegenwart des Herrn in einer Naturwelt, die im Gegensatz zum Persönlichen das Allgemeine darstellt, und hier dem Personleben theils als reines Material für Formung und Bildung sich darbietet, theils selbst aus der Einheit ihrer Existenz eine bunte Mannigfaltigkeit ihrer Einzelleben seelenvoll hervorgehen lassen mag. Wir verweisen für die Bedeutung einer solchen vom Absoluten gesetzten Naturwelt als Contraposition desselben hier noch einfach auf Späteres. Hier aber bleibt uns nur ein Hauptpunkt zu besprechen übrig.

Wir haben hier nämlich mit Unorganischem zu thun, folglich mit Stoff. Wir werden ihn hier niemals Materie nennen. Das Wort sparen wir für die Existenzform der Zersetzung. Wir haben hier mit dem zu thun, was die Alten durchaus zutreffend Quintessenz, hier also die quintessentialische Natur nennen. Wir meinen die reine Natur in der Temperatur, also im Einklang ihrer Agentien vor Zerfall in die uns bekannten Elemente. Es ist die Natur, deren Kräfte also noch unaufgelöst sind. Diese Kräfte aber zeigen sich doch auch als solche, welche anderen widerstehen. Und widerstehend, sind sie geformt. Es ist also Spannung vorhanden. So erhalten wir auch für diesen Himmel ein Nebeneinander der Dinge, eben darum, weil wir wirkliche, also wirkende, folglich auch widerstehende Kräfte anzunehmen haben. Diejenigen beachten dies nicht, welche für die jenseitigen Existenzen nur ein allerdings ganz unvollziehbares Durch- und Ineinander fordern.

Fragen wir nun nach der Art dieser Kräfte, so mögen wir bedenken, wie das Streben dieser uns umgebenden kosmischen, also aufgelösten Naturwelt schon auf seelische Verinnerung gerichtet ist, also auf Wiederausgestaltung ihres eigenen, nur gehemmten Lebens. Denn wir behaupten, daß seelisch der tiefe Grund des Naturlebens überhaupt ist, im Gegensatz zu Geist.

Gibt es demnach schon in unserer kosmischen Welt nicht einen nur todten Stoff, welches später erst zu erörtern bleibt, so gibt es umsomehr in der reinen Natur nur lebendige Kraft, die wir in Anbetracht ihrer Widerstandsfähigkeit immerhin Stoff nennen mögen, die aber thatsächlich seelischer Art ist. Im absoluten Personleben bildet diese Natur als passive Form nur eine Seite, ein Moment im identischen Leben des Absoluten, als der unendlich bestimmten Aktivität. In dem außer ihm von ihm gesetzten Naturleben, als der vom Absoluten sich selbst entgegengesetzten Contraposition, ist aber das Natursein das Ganze, welches die Aktivität seiner Besonderungen und Einzelleben nur als Moment an sich hat. S. 39 f. Im Absoluten ist aktiver Geist das Erste, und Natur und damit leibliches Gestalten und Werden das Zweite. In dieser und jeder Naturwelt dagegen ist gesetzte leibliche Gestalt das Erste und aktive Einzelempfindung und Bewegung das Zweite. So ist diese Naturwelt Contraposition.

Wir reden hier von dieser Naturwelt, weil sie, wenn auch Schöpfung, doch zum Gebiet desjenigen gehört, was, wenn man so will, ewig geschaffen ist. Es ist also auch ohne mit Beziehung auf diese unsere Welt geschaffen. Es ist Ort der Schechina, der Manifestation des Dreieinigen, überhaupt. Es ist dies abgesehen zunächst von jeder Weltschöpfung, also zunächst rein an sich. Dann erst kommt dieser Ort als dritter Himmel teleologisch für eine Welt der Schöpfungen für vernünftige Geister in Betracht. Diese Naturwelt ist Ktisis. Sie ist frei vom Absoluten gesetzt, und hängt ab vom Odem seines Mundes und der Energie seines Willens. Sie ist Physis. So reflectirt sie das als Moment am Absoluten erscheinende Werden, Bewegen und Bilden. Was am Absoluten als Accidenz, das tritt in ihr als eigne Substanz auf. So ist sie immer nur dingliche Contraposition des persönlichen absoluten Lebens. Sie ist in ihrer breiten Basis, von der aus sie sich zur Spontaneität erheben soll, passive Gesetztheit, reine Empfänglichkeit.

Sie ist Element für die Strahlen und Lichter der göttlichen transparenten Herrlichkeit. Denn als Receptakel nimmt und spiegelt sie diese Lichter, nimmt sie in sich und entsendet sie. Und wie von diesem Licht gespeist, wird sie, so möchten wir annehmen, von ihm gekleidet und geformt in immer neuer Pracht. Und wird bewegt wie in Farben und Klangfiguren von einer ihr gegenüberstehenden Macht des Persönlichen. Hier ahnen wir freilich nur.

Denken wir einmal an die intelligibele Welt Plotins. Sie ist ewige Selbstmanifestation des Absoluten, über Zeit und Raum stehend. Sie ist nicht das farblos Eine, sondern hat Vielheit und Bewegung. Denn sie ist die Fülle der Typen und enthält in Idee und Gestalt was in der materiellen Welt erscheint, aber in unendlich größerem Reichthum, als diese. Dort wurzeln Thier- und Pflanzenwelt im Leben, welches in unaufhörlichem Fluthen sich ergeht. Dort ist auch die Materie noch als Leben vorhanden. Aber es gehören auch, wie zu erwarten, die Gestirne zu dieser Welt Plotins, womit die ethnische Anschauung durchschlägt. Denn Materie ist hier nothwendige Folge einer nothwendigen Entwicklung am Unbestimmten. Sie ist daher auch schon in der Idealwelt vorhanden, jedoch vom Geist gehalten und beherrscht. Sie bricht nicht in Folge eines Abfalls heraus, sondern geht, gleich dem Bösen überhaupt, als Schlußglied nothwendiger Entwicklung hervor. — Das Gebiet unserer transcendenten, dem persönlichen Absoluten gegenüberstehenden Naturwelt ist gerade umgekehrt im Stande, einestheils das Absolute für unser Denken in concreter Gestalt und fester Aseität uns zu bewahren, und ebenso die reine Schöpfung uns zu sichern. Denn der Schöpfer ist durch den ewigen Rhytmus des Lebens in, an und um sich als der Selige zu keinem Schaffen gedrängt. Es ist weil er nun keiner Ergänzung bedarf. Und außerdem gibt der Ort Gottes uns den Anhalt für den lebensvollen Begriff göttlicher Unermeßlichkeit und Unendlichkeit. Diese ist die Unerschöpflichkeit des Reichthums des Absoluten. Sie ist aus seiner Immanenz zu einer Welt der Herrlichkeit hier frei herausgesetzt.

Das absolute Leben ist unendlich in der Fülle der Ideen und Möglichkeiten, welche es als Geheimniß birgt. Ohne diese Fülle, so sahen wir, würde es nicht Geheimniß sein. Es würde also auch nicht Leben sein. Diese Fülle wird in den Lebensgestalten, welche wir unter dem Begriff transparenter Herrlichkeit zusammen-

fassen, sich spiegeln. Sie wird aber im Gottes Ort, in himmlischer Naturwelt also, in immerwährendem Rhytmus nun sich auch auseinander legen. So ist dies Gebiet die Projection des Absoluten zu seiner Selbstverherrlichung, die Spiegelung seiner Fülle in der Contraposition eines Naturlebens, welche eben transcendente Herrlichkeit, oder Land der Herrlichkeit ist. Die Sphäre dieses Himmels kann aber, weil naturhafter, unpersönlicher Gegensatz des persönlichen Absoluten, weit weniger noch, als dieses, jene Fülle als eine nur intensive besitzen. Diese Sphäre wird die Fülle lediglich nach Außen breiten. Hier kann auch nicht, wie in der kosmischen Creatur, ein äußerliches Nebeneinander der Erscheinungen ohne irgendwelche Durchdringung herrschen. Dennoch ist diese Welt immerhin die ausgedehnte, auch passiv ausgedehnte. Da sie aber die innere Fülle und Unendlichkeit nicht erschöpft, so könnte sie die unendlich ausgedehnte Welt erscheinen, wenn es überhaupt eine unendliche Ausdehnung gäbe, wenn wir diese passiv nehmen.

Hier also ist weithin leuchtender Tempelpalast, welcher in weitem Kreis den Thron der Herrlichkeit umfaßt. „Es ist der über Raum und Zeit absolut erhabene Ort Gottes jenseits aller Himmel Himmel, nicht im Bereich des Geschaffenen. Es ist der Himmel der Herrlichkeit, der nicht zu den ein für allemal geschaffenen Theilen des Weltsystems gehört." So dürfen wir mit Delitzsch sagen.[52]) Dann aber dürfen wir fortfahren, daß dieses Gebiet also nicht ohne Raum und Zeit ist. Denn diese nur contemplativ zu erreichende, in Denkformen nicht zu fassende Welt ist das was kein Auge jemals sah, was kein Ohr hörte, was in keines Menschen Herz kam, welches Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.

Mögen hier dann, wie die Dichter malen und wünschen, Töne leuchten und Farben tönen, mag hier das Geheimniß der Bäume an lebendigen Wassern stehen, von denen Johannes spricht, und mag hier das Geheimniß der Edelsteine leuchten und reden. Wie das durchscheinende Glas sind dann aber diese Steine Symbole und Typen verklärter Naturwelt selbst. Auf Erden leuchten sie im Wüstensand und in dunkeln Kammern der Gebirge, wie brennende Blumen, welche die ewige Barmherzigkeit in die Erdnacht streute, den verirrten Kindern zum Angedenken an eine Welt, die sie verließen, für welche sie dennoch bestimmt sind. Und die Kinder sammeln die bunten Steine, spielen mit ihnen und fügten sogar in

einem verachteten und weltfremden kleinen Lande, wie wir wissen, ihrer zwölf zu einem Schmuck. Und sie senden mit diesem Schmuck einen Hohenpriester in ein Allerheiligstes, Abbild eben des himmlischen Allerheiligsten. Hier tritt er mit ihnen vor die geheimnisvolle Lade, den Thron des Allmächtigen im Abbild. Und tritt der Träger der Edelsteine dann wieder unter das Volk heraus, so bringt er Segen mit. Die edlen Steine bringen, wie die Rabbinen meinten, die über das Volk flammenden Grüße vom Land der Herrlichkeit. Und dies so lange, bis der göttliche Hohepriester in das Urbild, in das Allerheiligste im Himmel nach seinem großen Opfer wieder tritt, und hier weilt, bis er die Seinen dorthin in sein Reich der Herrlichkeit einführt.

Schon damals, als J. H. Kurtz über die Kultusstätte im A. T. schrieb, kam zur Aussprache, daß „das Reich Gottes auch in seiner höchsten, in seiner absoluten Vollendung noch an Raum und Oertlichkeit gebunden ist." So drückte sich Kurtz gegenüber der Symbolik von Bähr aus. Dies nur beiläufig, da unser Spiritualismus immer geneigt ist, aus Oertlichkeiten innere Zustände zu machen. Er sieht, daß allerdings Raum und Zeit Lebensform der Creatur sind. Aber er folgert nicht, daß — wie Günther sagt — „das Leben des Absoluten nicht ohne alle Zeit und Raumform sei."[53])

Und nun kehren wir abschließend zurück. Der Ort Gottes ist die transcendente Herrlichkeit. Sie hat zu ihrer Mitte die Schechina, die sichtbare Herrlichkeit des Herrn in der Majestät ihrer Gestalten. Diese ist die transparente, weil vom Reichthum der Herrlichkeit durchleuchtet, und Spiegelung dieser Herrlichkeit. Das Land der Herrlichkeit aber ist, von der Gestalt des Herrn aus angesehen, transcendent gesetzt. Dies ist das Allerheiligste. Jenes auf Erden nachgebildete umgibt die Bundeslade. Dies himmlische Allerheiligste umgibt die Majestät des Herrn selbst. Es ist sein Ort.

So haben wir, nach den Lichtern tastend, die je und je vom Allerheiligsten aus in die Seelen der Seher fielen, und so in der Schrift sich spiegeln, einen Aufriß des absoluten Lebens versucht. Wir wagten es nach Anleitung der Grundgesetze alles Lebens. Wir zeichneten nach den Maßen, die der Absolute in uns legte, das persönliche Absolute und seine Gestalt, in der er sich zu uns kehrt.

Wir erkannten an, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit nur aus dem Schattenwurf aus der Ferne zu ahnen ist. Wir fanden ein ewiges Leben als Personleben und als Naturleben. Beides ist in Ewigkeit. Denn es steht getragen von derselben Unauflöslichkeit des absoluten Lebens als dem Grund der Ewigkeit.

Der Lebensprozeß des Absoluten ist somit nicht Bewegung zum Ideale hin, er ist simultaner Selbstverjüngungsprozeß, Kreisbewegung im Ideale. Mittel und Ziel liegen ineinander, und das Ideal in der Wirklichkeit. So ist Ewigkeit das dem Absoluten immanente Lebensgesetz. Die in der Creatur in Folge der Auflösung der Lebenseinheit, also der Ablösung der Wirklichkeit vom Ideal eingetretene Loslösung einer Vergangenheit und Zukunft von ihrer Einheit, ist im Absoluten unmöglich. Es hat nur diese Einheit, also die Gegenwart. Dasselbe ist's, wenn wir sagen: das Absolute ist als Intensum, als Concordanz seiner Kräfte, Seligkeit und Friede in immer freudevoller Bewegung.

Bemerkungen.

In seiner Arbeit über den Gegenstand hat Keerl Treffliches gegeben. Aber er läßt dies Gebiet „eine Zeugung aus Gott" sein: Vergl. d. „Lehre d. N. T. von der Herrlichkeit Gottes", S. 99.

Es ist unklar oder zu wenig, wenn Delitzsch d. Hebr. Makom den „Ort oder Sphäre des innergöttlichen Selbstlebens" nennt. Wir würden damit der Schrift, die offenbar ein Mehreres hier gibt, Gewalt anthun. Das zeigen Jes. 26, 21, Mich. 1, 3, 1 Chr. 16, 27. Ebenso haben wir auch auf den Begriff eines Landes der Lebendigen Werth zu legen, also auf Ps. 27, 13. 116, 9. 142, 6. Jener Ort ist also außergöttlich. Er gehört nicht zur Doxa als solcher. Der τόπος, die μονάι in Joh. 14, 23 sind also genau was Makom: Man sehe Meyer z. d. St.

Philippi sagt, das Wohnen im Himmel bezeichne auch „die vollendete Herrlichkeit seiner Offenbarungswirksamkeit unter den Geistern im Himmel". Es kommt das dem, was wir wollen, entgegen. Glaubensl. II. S. 45. Aber es fehlt neben der Offenbarungswirksamkeit die Offenbarungsstätte.

Auch Hamberger verwechselt. Delitzsch nimmt Ort für immanente, er für transparente Herrlichkeit (Theol. aus der Idee des Lebens. S. 117). Oetinger sondert gar nicht.

Dritter Abschnitt.

Wir werden vom Göttlichen Leben als Offenbarung reden. Seine Erscheinung bezog sich hier, wo wir noch vom Himmel reden, auf das Allerheiligste. Hier ist sie als Dora fortwährende Mitte des Landes der Herrlichkeit. Seine Offenbarung bezieht sich dagegen auf Geschaffenes, auf Engelwelten. Das heißt auf Geisterwelten. Gott erscheint als Urbild dessen, was das synagogale Bewußtsein im abbildlichen Allerheiligsten sah. Er offenbart sich in dem, was dieses Bewußtsein im Heiligen fand.

Dies Gebiet ist das der Himmel. Sie erscheinen in der Mehrheit. Durch die Himmel ist der Herr gegangen, und höher als die Himmel ist er nun Hebr. 4, 14. 7, 26. Sie bilden das Heiligthum, das Gezelt, durch welches der Hoheprieſter schreitet. Es giebt eine „Behausung" der Engel Jud. 6. Als solche ist dieses Schöpfungsgebiet also vorhanden, und zwar gegliedert vorhanden. Aber es geht nicht mit Keerl in den Himmel auf, den Gott mit der Erde „am Anfang" schafft. Es ist vor diesem Himmel geschaffen. Denn die Geister jener Himmel, die Kinder Gottes, jauchzten, als zu unserm sichtbaren Kosmos von Himmel und Erde der Grund gelegt ward.

Auch hier schon müssen wir mit jenem großen Kirchenvater vorbeugend sagen, was uns Schöpfung, oder die hier in Frage kommende „Offenbarung" sei. Er sagt, das Geschaffene sei immer nur „ein kleiner Theil der Macht des Schöpfers. Denn wie der Töpfer mit derselben Kunst tausenderlei Gefäße anfertigt, ohne seine Kunst und seine Macht zu erschöpfen, so hat auch der Schöpfer dieses Weltalls eine nicht auf diese eine Welt bemessene, sondern in's Unendliche reichende Schaffungskraft." So der Bischof von Cäsarea, Basilius, in seinem Buch über das Sechstagewerk.

Ohne von diesem Werk schon hier zu reden, gebrauchen wir die Äußerung doch hier schon für unsern Zweck.

Denn wir haben nun in sieben Kapiteln vom Schöpfungsbegriff, vom geschöpflichen Leben als Contraposition und von seiner Auflöslichkeit zu reden. Es folgen dann Erörterungen über Geisterwelten, über Naturwelten, über den Ort der Engel. Den Schluß wird eine Zusammenfassung des Abschnitts geben, in welcher wir vom Ort Gottes zu sprechen versuchen.

Erstes Kapitel.

Gerade soweit haben wir den Schöpfungsbegriff festzustellen, als überhaupt der Gottesbegriff in Frage kommt. Hier kritisiren wir einstweilen den Schöpfungsbegriff des Pantheismus. Die Folgerung ist leicht.

Was wir vom scholastischen Gottesbegriff sagten, mußte schon zeigen, daß reiner Schöpfungsbegriff von diesem Gottesbegriff aus nicht zu gewinnen ist. Denn wenn in Gott keine Potenz, keine Analogie des Natürlichen vorhanden ist, so ist in Gott die Entstehung selbst des Gedankens an ein Stoffliches außer Gott unerklärlich. Das absolut einfache und abstract Geistige kann überhaupt weder das Viele, noch das Concrete, noch das Stoffliche denken. Dieses Alles müßte der abstracten Geistigkeit vielmehr als das Ungöttliche, das ihm Entfremdete, das Hemmende erscheinen. Und so erscheint denn in der That auch Natur als Grund von Stoff dem Thomisten als das auf keiner Idee Beruhende.

Die antike Weltanschauung war, erwähnten wir früher, monistisch S. 3 ff. Dann erst klärte sie sich in aristotolischem Denken einigermaßen ab. Jetzt beschäftigt uns das nun hinter uns liegende Jahrhundert mit seinem Monismus.

Das monistische Denken muß ja überall das erste sein. Denn ganz von selbst ballen sich in unserm Denken gleichartig Vorstellungen zu Gesamtvorstellungen und dann zu allgemeinen Begriffen. Die Begriffe steigern sich zu Einheiten. Zuletzt gipfeln alle Begriffe in einer einzigen Einheit. Und nun liegt die Täuschung sehr nahe, daß diese doch nur formale Einheit eine reale sei. Und nun glaubt man wirklich aus dieser „realen" Einheit, die man vielleicht „Sein", im besten Fall „Gott" nennt, etwas ableiten zu können. Man bemerkt nicht, daß es ein nur Allgemeinbegriff, also ein nur Gedachtes, völlig Leeres sei, aus welchem gar nichts abgeleitet werden kann.

Man muß zugeben, daß nicht nur die Trinität gefährdet bleibt, wenn dieser Allgemeinbegriff „Gott" nur Realität hat. Alle Personen sind dann ja nur Modificationen. Ist die Vernünftigkeit z. B. als solche etwas Substanzielles, vor allen Dingen wirklich Seiendes, so sind die einzelnen Vernünftigen nur Accidentien der einen Substanz. Ist in Socrates nur die Menschheit etwas

Substantielles, wie nach Wilhelm von Champeaux, so ist dies, daß dieser Mensch Socrates sei, so ist also der bestimmte Socrates etwas nur Accidentielles. Die Realität des Allgemeinbegriffs ist das Meer und die Individuen sind nur die Wellen. Das heißt, die geschöpflichen Einzelnen sind nur Besonderungen, welche für sich nicht Realität haben. Hier hängt Eins am Andern. Das nennen wir antikes Denken. Man entschuldige unsere Umständlichkeit. Aber man lebt in der Täuschung, als sei unser Denken wirklich die Sache selbst. Da es doch nur ein Begriff ist. Man will ein System. Und nun verkündet man wie Hegel, daß Logik schon Metaphysik, daß Denken gleich Sein sei. Aber das hatte man ja ausdrücklich ausgesprochen und erklärt, jede nähere Bestimmung des Absoluten, des Unendlichen, sei als eine Verneinung zu betrachten, es müsse also frei von allen näheren Bestimmungen bleiben. Und so erhielt man das abstracte „Sein."

Und aus ihm fließt nun eine Weltwirklichkeit? Nun kommen die bekannten pantheistischen und monistischen Ausflüsse, Ausstrahlungen, Besonderungen aus dem „Wesen" dieses Absoluten heraus.

Das ist der pantheistische oder monistische Schöpfungsbegriff, der vom Neuplatonismus aus über den Spinozismus hin zum Idealismus der Schelling und Hegel reicht. Von ihm war die Philosophie und Theologie des neunzehnten Jahrhunderts angefüllt. Und die Theologie nicht weniger. Schleiermachers Schöpfungsbegriff ist aus seinem Spinozismus abgeleitet. Er leitet dann in der Vermittlungstheologie fort. Der Emanatismus ist freilich nicht immer so haarsträubend wie bei Ch. H. Weisse. Er läßt die Weltmaterie „aus den flüssigen Elementen des innern Lebens der göttlichen Natur" präcipitirt sein. Diese Elemente also sind nun die Grundlegung zum Bau der creatürlichen Welt.[54]) Das ist freilich grobe Verirrung. Wir werden Weisse später im „Zur Begründung" wiederfinden.

Und was ist für Liebner die Schöpfung? Wesentlich nur Nach-Außen-Setzung, „Fortsetzung dessen, was absoluter und ewigerweise im immanenten göttlichen Logos geschieht" Christologie S. 282. Liebners hervorragende Geistesschärfe ließ ihn hier im Stich. Auch bei Dorner finden wir Züge, nach welchen das Absolute „nur mittels der freien Entäußerung an die Welt das tiefste

Insichselbersein gewinnt," worin „die Nothwendigkeit der Schöpfung liegt." Allerdings gewinnt dann durch die Welt Gott erst sein eigentliches, tiefstes Selbstbewußtsein. So in einem Brief an Martensen. Und auch dieser drückt sich pantheistisch aus, wenn er in seiner Dogmatik sagt: „Der allgegenwärtige Gott ist das innerste Grundsein in allem Daseienden, das Leben in allem Lebendigen, der Geist in allen Geistern."

In seiner Christlichen Dogmatik zeigt Biederman, wie es zur Schöpfung komme. „Essentiell derselbe Geistesprozeß, der im endlichen menschlichen Geistesleben das Wesen des Willens ausmacht, ist im actus purus des absoluten Geistes das ewige allgegenwärtige Aus-sich und Außer-sich-setzen (Objectiviren) des unendlichen Daseinsprozesses der Welt." Wir sehen, daß Gott die Welt aus seinem Wesen setzt, daß er nothwendig ewig sich in der Welt objectiviren muß, und daß dieses Object, die Welt, ebenso unendlich ist als Gott selbst.[55])

Für Lipsius ist gleichfalls Schöpfung ewig. Sie ist „ewig allgegenwärtige Selbstbethätigung des unendlich geistigen Grundes der Welt in allem zeitlich-räumlichen Werden. Also keine Schöpfung. Die absolute Substanz hat nicht nöthig zu schaffen. Sie ist, was sie ist, und die Welt, deren „Realgrund" sie sein soll, ist ihre Außenseite.[56])

Güder bestimmt „das ewige Leben als das in der creatürlichen Individualität persönlich gewordene schlechthin gegenwärtige Leben Gottes" (R. E.). Das ist Wesenseinheit des Schöpfers und des Geschöpfs.

Für uns liegt die Sache einfach. Wir sehen in Gott eben die innere Fülle und darin seine Weltfreiheit. Ohne diese innere Fülle muß, um nicht dürftig zu sein, Gott sich eine Welt verschaffen. Es folgen dann die pantheistischen Systeme, deren Zeugen wir eben waren.

Erkennen muß man allmählig, daß die einzige Kunst des Monismus auf dem Sophisma: determinatio est negatio beruht. Und wo mit diesem Sophisma gebrochen wird, dort ist mit dem schlechten Gottesbegriff auch der schlechte Schöpfungsbegriff mit einem Schlage beseitigt.

Wir haben, so hoffen wir, jenes Sophisma früher geradezu in sein Gegentheil umgekehrt, und so wird es uns ja auch mit dem

pantheistischen Schöpfungsbegriff gelingen. Dieser lautet kurz: Die Weltwirklichkeit ist die Selbstverwirklichung Gottes.

Zweites Kapitel.

Hier ist von Schöpfung überhaupt die Rede, wenn sie auch nur erst auf himmlisches, auf uns unsichtbare Welten also, seine Anwendung findet.

In dem Worte des Textes, welches Schaffen bedeutet, haben die Alten von jeher eine Tiefe gefunden. Wenn auch in spielender, so in diesem Fall doch immerhin sinniger Kunst fand man die gemeinsam schaffende Thätigkeit der Trinität hier schon angedeutet. Nach solchen Andeutungen zu spähen, ist das ganze Alterthum beeilt gewesen. Es konnte nicht umhin, zu glauben, daß das Zusammenwirken der drei Hypostasen, daß die himmlische Weisheit irgendwie das geschriebene Wort durchleuchte. Man fand in dem hebräischen Bara, Schaffen, mit den B. R. A. die hebräischen: Sohn, Geist, Vater gegeben.

Solches Suchen ist uns wohl erklärlich. Auch wir können nicht umhin, indem wir über die Weltenschöpfung reden wollen, zuerst an die ewigen Gründe zu erinnern, in denen wir die Wurzeln des Schöpfungsgeheimnisses suchten.

Als wir von der immanenten Herrlichkeit des Absoluten S. 115 redeten, haben wir sie gefunden. Wir fanden die Herrlichkeit einer Idealwelt im Sohn dem Vater entgegengehalten. Wir erblickten die schöpferische Weisheit des Vaters mächtig, um durch Gründung eines real herausgestellten Weltsystems für das Bild des Sohnes den Sohn zu verklären und für diesen zum weitern Spiegel seiner Herrlichkeit zu machen. Wir fanden die unzähligen Gestalten einer Ideenwelt, in der das Bild des Sohnes seinen ganzen Reichthum offenbarend sich erschließt, während die dritte Hypostase den Prozeß endgültig abschließt.

Also unsere Auffassung des ternaren Lebens selbst ist's, welche jede Art von Emanation vom Schöpfungsbegriff abweist. Und dieses darum, weil die ternare Bewegung sich in sich selbst, wie gesagt, abschließt und damit eben jede Art wesentlichen Uebergangs

in die Schöfung hinein und ebenso jede innere Nöthigung zum Schaffen völlig ausschließt.

Dies bezieht sich auf jedes Schaffen. Wir bleiben hier nur bei der unsichtbaren Schöpfung im Himmel stehen.

An die Spitze aber jeder Schöpfungslehre sollte man die Sätze stellen: Gott ist Leben durch sich. Gott kann kein Leben also schaffen, welches ihm gleich sei, da sein eigenes Leben ein ungeschaffenes ist. Er kann folglich nur das schaffen, welches ihm ungleich, welches also qualitativ von ihm verschieden ist. Das nur ist Werk der reinen Schöpfung.

Was nennen wir demnach, und wie begründen wir diese reine Schöpfung?

Gott ist in drei Ichgedanken absolute Persönlichkeit. Aber die Kehrseite des Ichgedankens ist der Nichtichgedanke. Er ist die mit der Selbstbejahung gegebene Verneinung. Die Selbstbejahung ist immer real. Diese Verneinung ist als Nichtichgedanke nur formal. Bei jeder wirklichen immanenten Setzung klingt er im Bewußtsein nur mit. Wird aber der formale Nichtichgedanke in der Schöpfung real, so ist diese eben das Nichtich Gottes. Das heißt, wenn Gott schafft, so schafft er nichts, was seines Wesens, oder aus diesem emanirt ist. Er schafft nur ein Nichtich, ein Anderes, eine Contraposition seines Selbst. Damit ist was wie Differenzierungsprozeß göttlichen Wesens oder was wie Ausfluß dieses Wesens aussieht, verneint. Das Emanatistische beschränkt sich uns durchaus auf das trinitare Leben in sich.

Der im Dreipersönlichkeitsprozeß neben dem Ichgedanken jeder der göttlichen Personen zugleich sich einstellende Nichtichgedanke ist zugleich der Weltgedanke. Diese Aufstellung sichert uns jedenfalls eine Welt, welche nicht wie Gott unendlich, welche nur endlich ist. Sie sichert mit den drei Verneinungsakten, wenn wir sie als formale Einheit betrachten, uns den formalen Weltgedanken als eine nur innere Wirklichkeit in Gott. Wird er im freien Akt der Setzung zur Wirklichkeit außer Gott, so wird diese den drei formalen Nichtichgedanken in Gott insofern entsprechen, als nun gleichfalls drei materiale Einheiten als drei Nichtichgedanken außer Gott erscheinen. Zwei von ihnen werden wie Vater und Sohn im Verhältniß der Entgegensetzung stehen. Es sind die Beiden Naturwelt und Geisterwelt. Die dritte wird wie der Geist im Verhältniß des

Abschlusses, der Vermittlung und Gleichsetzung zu jenen beiden stehn. Es ist die Menschenwelt als Synthese und Vermittlung beider. Hier ist Anton Günther im Recht.

Wir kommen darauf zurück. Denn die Frage, ob die Schöpfung eine freie, oder eine nothwendige Setzung sei, wird beantwortet sein.

In der That können wir aber ohne Weiteres, so sagt man, die Begriffe von Freiheit und Nothwendigkeit nicht auf das höchste Wesen anwenden. Sie haben nur einen völligen Sinn in der natürlichen Schöpfung. Sie sind nur in einer Welt denkend gewonnen, in welcher die zwei Gebiete Geister und Naturwelt einander gegenüberstehen. Unser Denken hat nur aus diesem Außer-Neben- und Gegeneinander der Gebiete die Begriffe gebildet. Auf Gott ist weder diese „Freiheit", noch diese „Nothwendigkeit", ohne Weiteres zu übertragen. Denn in der Liebe z. B. durchdringen sie einander. In ihr ist aufgehoben und ungetrennt eins, was wir auf Erden als Daseinsformen der beiden Glieder der geschöpflichen Welt erkennen und nennen. Ist's doch unsere eigene Erfahrung, daß in geistigem Schaffensdrang, in welchem die Liebe zum Gegenstand uns fortreißt, Freiheit und Nothwendigkeit sich einigen. Wir erwählten frei diesen Gegenstand. Wir machen frei seine wissenschaftliche Erörterung oder seine künstlerische Ausgestaltung zu unserer Aufgabe. Wir beschäftigen uns denkend oder bildend mit ihr. Und wir bemerken dann, daß wir nicht mehr davon ablassen können. Die Liebe zu ihr wird ein frohes Muß. Denn in dieser Liebe findet sich unsere Freiheit, welche in bestimmter selbsterwählter Richtung sich bewegte, nun durch einen erwünschten Zwang gebunden. Sie findet sich erhöht. Sie fühlt nichts von Zwang. In der Liebe vielmehr findet sie sich, innerer Nothwendigkeit nachgebend, befreit.

So hat man gemeint. Aber wir können dennoch nicht sagen, daß in diesem Sinn Gott habe schaffen müssen.

Dieses sein Müssen ist eben nicht die Nothwendigkeit, welche die Naturgesetzlichkeit uns aufdrängt. Dieses Müssen ist auch nicht die Nothwendigkeit, mit welcher das Gewissen in uns sich geltend macht. Es ist weder Naturnöthigung, noch Pflichtforderung. Es ist das Müssen auch Grund eines Beweggrundes, als Unterlage persönlichen Willensaktes, welcher völlig frei einem innern idealen

Gedanken nun auch die äußere reale Wirklichkeit gibt. Es ist freie Liebe. Alle Freiheit, welche wir so auf Gott zu übertragen uns bemühen, ist am besten, so scheint es uns, durch die freie, reine Liebe gegeben, welche selbstlos Geschöpfe erfreuen und selig machen will.

Fernzuhalten haben wir nur, daß durch das göttliche einzige Motiv zur Schöpfung, also durch diese freie Liebe, das Leben Gottes erhöht und seine Seligkeit gesteigert werde. Fernzuhalten ist der Gedanke, daß der Schöpfungsakt ein Ergänzungsakt im Leben der Gottheit sei. Fernzuhalten ist auch der Gedanke, daß im Schöpfungsakt der Dreieinige sich selbst erst vor sich völlig offenbar geworden, mit einem Wort, daß durch die Erfahrung schöpferischer Macht und Regierung Gottes Selbstleben gesteigert sei. Fernzuhalten ist dieses auch auf die Gefahr hin, daß wir dann seine Liebe als alleiniges Motiv nicht verstehen. Denn wir müssen uns bescheiden, daß wir vieles nicht verstehen. Aber fernhalten müssen wir, um größeren Gefahren zu entgehen, als die ist, daß wir nicht verstehen.

Die Möglichkeit aber, jenes alles fernzuhalten, ist uns, worauf wir ausdrücklich hinweisen, nur dadurch gegeben, daß wir mit dem Begriff der Herrlichkeit Gottes jeder Nöthigung zur Weltschöpfung, als dem nothwendigen Ausdruck innern Reichthums, die Voraussetzung nahmen. Denn dieser Ausdruck ist als Erscheinung in und an jener Herrlichkeit in ihrem ewigen Glanz bereits gegeben. Und es bedarf keines weitern gegenüber dem Reichthum jener dreifach gestuften.

Fern zu halten haben wir nun auch jene dem scholastischen Formalismus entstammende, von Kleutken und den Jesuiten eifrig festgehaltene Bestimmung, nach welcher Gott in erster Linie um seiner Ehre willen erschaffen habe. Diese Bestimmung ist von den bedenklichsten Folgen. Sie bringt ein Fremdes in Gott. Sie fügt selbst ein gewisses zelotisches Element ein. Sind nicht mehr freie Liebe und Güte der Beweggrund für die Schöpfung, sondern Gottes Ehre, so muß Gott dies Ziel für sich durchsetzen. Er muß wie A. Günther sagte, diesen Tribut von jeder Creatur auch eintreiben. Hier ist die Seligkeit Gottes in den Vordergrund gestellt und zum göttlichen Endzweck gemacht. Und dieses so sehr, daß auch die Hölle diesem Zweck dienen muß. — Es bedarf nur dieser

Andeutung, um erkennen zu lassen, wie sehr jene Neuscholastik, welche sich nicht „Theologie der Vorzeit" nennen sollte, dem Prädestinatianismus die Hand reicht. Man will eben den Weltgedanken Gottes zu einem absoluten machen, zu einem Decret. Gott aber schuf die Welt so, daß er mit der Freiheit seiner Geschöpfe rechnen will. Darum ist der Weltgedanke Gottes der bedingte. Er kann eben nicht Gedanke von etwas Absoluten sein. Er kann überhaupt als Weltgedanke nur der Gedanke freier Liebe sein.

Kehren wir zurück. Schöpfung ist uns jene den drei formalen Nichtichgedanken in Gott entsprechende Setzung dreier realisirter Nichtichgedanken, also dreier Schöpfungsgebiete. So sehen wir in der Weltwirklichkeit drei von Gott qualitativ verschiedene Reiche. Es ist ein Gebiet der Natur als formaler Vielheit auf dem Grund materialer Einheit. Es ist ein Gebiet des Geistes als materialer Vielheit auf dem Grund formaler Einheit. Es ist ein drittes als Band beider Gebiete. Dies wird noch weiter anderswo zu erörtern sein.

Indem wir vorhin Kleutken ablehnten, möchten wir für uns den trefflichen Karl Werner, — Verfasser der Geschichte der katholischen Theologie, dem Gegenstück zu Dorners Geschichte der protestantischen Theologie — reden lassen. Er sagt: „Sofern Gott das absolute Prius des Seienden ist, muß er die absolute Ursache alles andern außer ihm Seienden sein. Und dies kann so gewiß keine Ausstrahlung des absolut Seienden sein, als dieses kraft des immanenten Lebensprozesses, in welchen es sich absolut in sich selber zurückschließt, jede Emanation seiner selbst nach Außen ausschließt."[58])

Wir schließen hier einstweilen ab. Schöpfung ist, um mit Dieringer auch zu reden, „das Setzen Gottes dessen, was er nicht selbst ist, das göttliche Wirken nach Außen." Dieses gesetzte Andere steht zu Gott in Contraposition.

Drittes Kapitel.

Hier ist der Ort, auf den Schriftbegriff der Unauflöslichkeit des ewigen Lebens einzugehen Hebr. 7, 16. Die Kehrseite ist die

Bestimmung des geschöpflichen Lebens als des auflöslichen. Für die Zeichnung der Eigenart des Geschöpflichen ist der Gedanke zu verwenden.

Wir hatten früher S. 63 f. das Personleben im Gegensatz zum Naturleben bestimmen müssen. Es galt damals dem Uebergang zum göttlichen Leben. Jetzt haben wir jenen Gedanken an sich und zugleich darum näher zu erklären, um die Möglichkeit einer Zersetzung innerhalb desjenigen Gebiets hier schon annähernd zu begründen, welches doch göttliche Setzung ist.

Die Frage nach dem Realgrund der endlichen Schöpfung des Breitern haben wir nicht mehr zu berühren. Die Schöpfung betonen wir als reine Setzung, und nicht als Heraus-Setzung. Wir haben also zu beantworten, warum wir die endliche Creatur als die auflösliche bestimmen.

Den Unterschied zwischen Unendlichem und Endlichem festzustellen, bedarf es nicht. Er ist bereits gegeben, wenn wir den Unterschied des frei Setzenden, und des unfrei Gesetzten als solchen erkennen. Und in dem Gesetztsein liegt zur Genüge, daß das Geschöpf in eine bestimmt umgrenzte Fülle der Kräfte oder des Lebens, also auch des Wissens und der Bethätigung, als in sein ihm zu Eigen Gegebenes, versetzt ist.

Aber es ist zu beachten, daß Gott von einer Welt freier Geister angebetet sein wollte. Ist dieses der Fall, so mußte jedes dieser Personleben als zusammenhaltende Mitte auflöslicher Art geschaffen werden, als eine Mitte, welche einen an sich auflöslichen Verein von Kräften dann zur unauflöslichen Einheit ethisch zu erheben im Stande war. Und dieses dann, wenn sie sich selbst der unauflöslichen ewigen Mitte aller Dinge frei einfügte. Das Wesen jener Mitte begriffen wir annähernd erst dann, wenn wir es als Einheit der Vielheit unendlicher Kräfte uns gegenständlich machten, durch welche Einheit auch die Begriffe der Seligkeit wie der Ewigkeit in ihrer Fülle erscheinen. Ebenso werden wir das Wesen der freien Creatur erst dann deutlicher sehen, wenn wir das geschaffene Personleben zunächst als zur Einheit erst zu bestimmende, auflösliche Vereinigung von Kräften zu begreifen suchen, durch deren Auflösung auch allein die Begriffe der Unseligkeit und Zeitlichkeit verständlicher werden können.

Wir haben früher einmal das Personleben im Gegensatz

zum Naturleben bestimmtes Leben genannt. Solches Leben schließlich zu werden, also sittlich frei zu werden, ist das Ziel der Creatur. Es würde den Begriff der freien Creatur aufheben, wenn man sagen wollte, daß sie als bestimmt in unserm Sinne von Anbeginn gesetzt sei. Sie ist gesetzt, um sich zu setzen. Sie ist als Substanz gesetzt, um sich als Wille durchzusetzen. So findet die im Bewußtsein ihrer selbst gewisse persönliche Einheit, so findet der endliche Geist sich nur insofern bestimmt, als er über eine bestimmte Summe von Kräften sich frei verfügend, also in einem ihm bestimmten Bereich sich eingerahmt vorfindet. Am liebsten möchten wir den Ausdruck gebrauchen: er findet sich gestimmt. Das heißt, die Grundkräfte seines Wesens sind wie die Saiten eines Instrumentes zum Einklang gestimmt. Die Kräfte des Geistes stellen eine Vielheit dar, da wie wir fanden, jedes Leben ein Vieles ist. Und diese Vielheit, und darin jede einzelne Saite, ist für die Einheit angelegt, berechnet und abgestimmt. In den Saiten liegt die Stimmung, liegt die Einheit begründet, aber sie liegt schlafend darin. Wahrhaftige Einheit wird sie erst im lauten Heraustritt. Vielleicht wird die jeder Kraft inhaftende Tendenz sich isolirt, also centrifugal herauszustellen. Erst wenn die centrumflüchtige Bewegung besiegt ist, werden die Einzeltöne zur Einheit gebunden sein. Im vollen Akkord erst werden sie sich nicht verlieren. Die geschaffenen Geister sind Träger einer Summe von Kräften, und sie sind die Brennpunkte dieser Kräfte. Ihr bewußtes Personsein ruht in der rechten Stimmung aller verschiedenartiger Seiten ihres Wesens. So ist auch ihr Bewußtseinsinhalt und so ihr bestimmtes Selbstbewußtsein nicht unabhängig von ihrem Willen, weil abhängig von dem Gestimmtsein des Verschiedenen, der vielen Saiten zu dem einen Vollton. Ihre Aufgabe also ist's, die Bindung der Stimmen als ihre Bestimmung zu erkennen. Wie sie sich vom Schöpfer stimmen ließen, so haben sie sich demgemäß nun selbst zu bestimmen. Sie also haben den in ihnen liegenden Ton, zu dem sie schon gestimmt waren, lauttönend heraustreten zu lassen, und nach der übergeschöpflichen Originalmelodie alle Saiten und Kräfte ihres Wesens immer neu zu stimmen. Denn Stimmung hält nur, was immer neu gestimmt wird, oder einer bestimmten Idee immer neu sich anpaßt und einfügt.

So ist also immer die Möglichkeit der Verstimmung vor

handen. Sie wird eintreten, wenn der geschaffene, also gestimmte Geist, der nun zur Bestimmtheit in momentaner Selbstbestimmung hervorgetreten ist, außer Acht läßt, daß er darauf angelegt war, in lebendiger Uebung die Kräfte seines Wesens in den Einklang, in die Lobpreisung eintreten zu lassen. Sie ist's, in der allein er sein Genüge, in der allein er seine Seligkeit hat. Es sind ablaufende und immer in neuer Weise neu aufgenommene Reihen anbetender Gedanken, in denen die endlichen Geister je einen als Thema sie fesselnden Ton aus der Fülle der göttlichen Herrlichkeit variiren. Und es ist die Bewegung dieser tönenden Feier, in denen sie erst in ihrer höchsten Form leben. Es ist, weil sie dann sich selbst bethätigend, sich besitzen. So werden sie, sobald sie aufhören, jenen Ton nachzutönen und jenes Urbild auch thätig nachzubilden, oder durch Selbstbestimmung für die absolute Mitte die Saiten ihres Lebens fortwährend zu stimmen: der Verstimmung unterliegen.

Selbst im göttlichen Leben hatten wir eine expansive Flucht der Ideen und Kräfte anzunehmen, die aber fortwährend zurückgebogen und gebunden ist und so die Kraft und Schönheit jenes Lebens nur erklärt und hebt. Denn es gibt keine Schönheit ohne Divergenz von Kräften. So auch bei dem geschaffenen Geist. Freier Geist ist er nur im Akt fortwährender Bindung des Einzelnen zur Einheit. Und da er gesetzter Geist ist, hat er diese Einheit in die Ureinheit einzurücken. Dadurch nur erreicht er, über seine Vielheit beständig emporgehalten zu werden. Denn er hat als Creatur Wahl und Bewegung wie zwischen vier Punkten und Richtungen, dem Oben und dem Unten, der Mitte und dem Umkreis. Es ist aber die Vermittlung durch die rechte Mitte seine Bestimmung. Er hat die Vielheit beständig in sich, unter sich zu halten. Würde er sich von der ewigen Mitte abwenden, würde das freie Spiel der Lobpreisung im Ton und That verstummen, so würde es um die Freiheit überhaupt gethan sein. Sie kommt nur im Einklang mit jener Mitte, im Einklang der Saiten also unter einander, zu Stand und Wesen. Das persönliche Bewußtsein würde damit nicht ausgelöscht sein. Es liegt in der vom Schöpfer der Vielheit der Kräfte gegebenen Stimmung. Aber dieses Bewußtsein würde nicht ein Wissen des Einsseins Vieler, es würde das Wissen um die Uneinigkeit der Kräfte sein. Es würde allerdings die in dem Grunde liegende, von Gott geschaffene Einheit bleiben, mit

der Qual jedoch, ein unfreiwilliges Band auseinanderdrängender flüchtiger Kräfte zu sein, die es nicht mehr zum Einklang bestimmt, von denen es also in Schwebe, Spannung und Angst gehalten ist. Von Gott loslassend, es unterlassend, den ewigen Grundton, für den sie geschaffen sind, in sich abzubilden und sich einzubilden, würden geschaffene Geister sich ferner nur scheinbar bestimmen können. Sie würden in der That nur der in ihnen laut gewordenen mißtönig hervorgetretenen Verschiedenheit der Kräfte nachgeben. Sie wären hin- und hergezogen vom Streit der gegensätzlichen Vielen, unter die sie nun gebunden sind.

Das Ergebniß für die Creatur wird alsdann sowohl Unseligkeit als Zeitlichkeit heißen können. Denn das Bewußtsein kann sich nur dann als seliges fühlen, wenn alle Kräfte und Lebensaktionen dasselbe Ziel suchen. Mit der Theilung dagegen ist Kampf und Qual des Unvermögens von selbst gesetzt. Und ebenso kann das Bewußtsein nur in jener Bewegung in sich einiger Kräfte sich zeitfrei fühlen, indem es in jedem Moment Widerstrebendes energisch und freudevoll bindet, also in jedem Moment elastischen Schritts den Sieg erfährt und feiert. So erst steht es in beständiger Gegenwart, wie die, welche allezeit sehen das Angesicht des Vaters im Himmel. Mit der Einheit dagegen ist der Creatur die Gegenwart, die Ewigkeit, gebrochen. Sie ist ausgespannt in die Last der Zeit, die sie an sich erfährt, wenn sie unbefriedigt oder vergeblich zurück- oder herbeisehnend, in eine Vergangenheit oder Zukunft schaut, in die ihr die Gegenwart auseinander gebrochen ist. Man kann sagen, die Creatur ist dann aus dem Bereich des Einklangs des Lebens herausgebrochen, sie ist in Auflösung begriffen, ohne doch aufgelöst werden zu können. Sie ist damit in Zeit und Raum oder unter dieselben gebunden.

Das bisher Gesagte scheint vorzugsweise nur vom Personleben gelten zu können. Doch es gilt in gewisser Art auch vom Naturleben, insoweit es sich in einzelnen Lebendigen darstellt. Denn Person- wie Naturlebendiges haben die drei der Lebensmomente des Organischen gemeinsam. Nur so, daß die Person diese drei als Anlage vorfindet und selbstthätig die in ihr kreisenden Kräfte nach einem höheren Willen binden, sich also als bestimmter, erfüllter Wille ausweisen soll. Dagegen soll das Naturlebendige diesem Personwillen ursprünglich offen stehen, und von ihm be-

stimmt werden. Der Wille aber ist das Radicale jeder organisirten Creatur. Nur der unorganischen legten wir die Signatur der Zwei oder der Vier bei. Das dunkel getriebene Wollen soll der Person, wie angedeutet zum hell bewußten am Ewigen geweckten bestimmten Willen werden. Das dunkle Wollen, der Trieb des Selischen im Unterschiede vom Personleben, also der Trieb des Naturlebendigen — soll von diesem Willen, welcher geistig-persönlich ist, nicht zu selbstbewußtem Willen gemacht werden, welches unmöglich ist. Aber er soll gehoben, gespeist und durchleuchtet werden. Dieses Naturwollen ist auf jenen Personwillen angewiesen. Und dies nun im Guten wie im Bösen. Auflösung im Personleben wird ein solches auch im Naturleben mit sich ziehen können. Der Personwille ist nur als thätiger, durch das Göttliche sich bejahender Herr auflöslicher Kräfte. Er bleibt thätiger Wille auch in widriger, verneinender Bestimmtheit als Knecht in Auflösung gespannter Kräfte. Seine Gestimmtheit aber wie seine Verstimmtheit kann er dem Naturwollen mittheilen. Er kann es schon vermöge jener Kraft, die man, weil unerklärt, mit dem Namen „magisch" abthut, wenn man in der Lage ist, von der Macht der Unbewußten in uns nichts hören zu mögen.

Die geschöpfliche Welt also mußte auflöslich geschaffen werden. Diese Auflöslichkeit wird thatsächlich gehemmtes, in Auflösung gehaltenes Leben innerhalb der persönlichen Creatur werden können. Sie wird dann in einem Zustand aus der Einheit getretener, in Auflösung auseinandergehaltener, darum verschobener und sich beengender Prinzipien sich darstellen. Das wird dann die Folge innerer Ablösung vom Absoluten, oder der Abkehrung von jener Mitte unauflöslichen Lebens sein, welche die Creatur aus der nur substanziellen Gesetztheit und Gestimmtheit zur ethischen Durchsetzung und Selbstbestimmung erheben will.

Dieser kurze Aufriß hatte nur die Aufgabe, allgemeine Andeutungen zu geben, die es vorbereitend einleuchtender erscheinen lassen, wenn wir die der Creatur gegebenen, ihr Wesen bedingenden Kräfte auflöslich nennen. So werden wir demnächst die Welt des Zeitlichen und Unseligen als Paralyse erklären können.

Viertes Kapitel.

Da wir die Schriftlehre von einer Vielheit creatürlicher himmlischer Geister weder in einen Anhang verweisen, noch nach dem Beispiel vieler Vorgänger dem ungezügelt wilden mythologisirenden Blättertrieb überantworten werden, so wird hier ihr Ort sein.

In ihm, durch ihn, zu ihm ist alles geschaffen. Mit Bengel sehen wir in Kol. 1, 15, Anfang, Fortgang und Ausgang. Es liegt hier Alles ideal präformirt. In der Morphe Gottes hatte der Logos vor seiner Menschwerdung die wesentliche göttliche Herrlichkeit, welche in ihm dem Bild des Unsichtbaren ewig zur Darstellung gekommen war.

Er ist, mit den Geschöpfen verglichen, vor denselben wie ein Erstgeborner des Hauses aus Gottes Wesen geboren. In ihm nun ward, nicht anfangslos, Alles geschaffen. In ihm, dem Prinzip der göttlichen Offenbarung, lag der Weltgedanke, und in ihm ruht wie in der These das ganze Weltsystem. Es ist zu weit gegangen, wenn Olshausen sagt, der Sohn trage die Wesenheit der Dinge in sich. Denn von Wesensidentität Gottes und der Welt kann nicht die Rede sein. Denn er schuf nicht sein eigenes Wesen. Sondern er schuf, nicht aus sich, sondern aus Nichts. Er schuf zuerst also das Unsichtbare. Er schuf nach Eph. 1 die Geisterwelt, die Throne und Herrschaften, die Mächte und Gewalten, die Grade der Hierarchie der Engel. Denn was ideal in ihm lag, steht nun durch ihn da, um für ihn zu sein. Es ist auf ihn bezogen und bleibt für seinen Willen und seinen Endzweck. Den Beginn der Offenbarung sehen wir in der Schöpfung der Engelwelt.

Neuerdings läßt man die Welt der Geister und Dämonen einfach dem mythologischen Bewußtsein entsteigen. Die Geister sind dann selbst nicht Differenzierung des Jahve-Gedankens. Sie sind der polytheistische vom Monotheismus noch nicht überwundene Rest. Und dieser uralte Polydämonismus ist im N. Testamentlichen Zeitalter wieder auf dem Plan.[59]) Gewiß gut gemeint, aber unbewiesen. Und nirgends hat die eigenthümliche Wasserscheu vor einer Geisterwelt nachweisen können, warum eine solche Welt dem christlichen Bewußtsein und System widersprechen sollte.

Geist ist eine Substanz, der wir eine gewisse Freiheit zuerkennen,

müssen. So finden wir eine Vielheit einzelner Substanzen, und wir nennen sie Geisterwelt. Sie steht unter dem Zeichen der Freiheit. Jede dieser Substanzen ist ein Leben für sich. So haben wir eine Welt materialer Vielheit bei nur formaler Einheit. Diese Geisterwelt hebt sich scharf ab von Naturwelt. Natur ist eine Substanz, welcher wir Freiheit nicht zusprechen können. Sie steht unter dem Gesetz der Nothwendigkeit. Wie der Zweig an der Substanz des Baums Theil hat, so jedes Naturindividuum an der einen Substanz des allgemeinen Naturlebens. Dieses nimmt es in sich zurück. Das Individuum ist nichts für sich. Es ist Besonderung des Allgemeinen. So haben wir in der Naturwelt eine Welt nur formaler Vielheit bei materialer Einheit.

Also Geisterwelt: Vielheit persönlicher Substanzen. Und Naturwelt: Vielheit unpersönlicher Individuen auf dem Grunde einer und derselben Substanz.

Diese beiden Reiche sind Übersetzung der Ideen der immanenten göttlichen Herrlichkeit in ideales geschöpfliches Sein. Ihre Fülle wird sich in angedeuteter Weise gliedern. Dem Nichtichgedanken des Vaters, oder sagen wir nur kurz: dem Vater wird eine ewige Naturwelt als Einheit entsprechen. Dem Sohne wird eine ewige Geisterwelt als Abglanz entsprechen. Dem heiligen Geist wird, wie wir sahen, eine Welt gehören, welche beide Welten, beide Schöpfungsreihen in sich zusammenfaßt. So bringt er wie der Scheitel zwei Winkel und Linien, die auf gemeinsamer Basis sich erheben, in sich zum Abschluß.

Welches diese Syntheſe sein wird, dies gehört in den zweiten Theil unserer Arbeit. Nun zur Sache.

Wo warest du, da mich die Morgensterne miteinander lobeten und jauchzten alle Kinder Gottes! — Immer haben unsere Dogmatiker, und mit ihnen Delitzsch, diese Hiobstelle von Bedeutung gefunden. Aus der, in Beziehung auf unseren Kosmos, Jenseitigkeit, aus dem Himmel treten uns hier die Gottessöhne entgegen.

Nach dem ganzen Eindruck, den wir durch die Schrift von der Geister- oder Engelwelt gewinnen, finden wir bestätigt, was sich von der Betrachtung der nothwendigen Antitheſe in der Gliederung des Schöpfungsganzen aus uns ergeben mußte.

Denn die Engelwelt erscheint in fast abstracter Geistigkeit. Deshalb überwog in der Kirche von jeher die Meinung, daß die

Engel körperlose Geister seien. Wir dürfen dieses wohl dahin näher bestimmen, daß das Natürliche nur Potenz an ihnen ist, also nur Moment. Im Absoluten ist es mehr, es ist gleichnamiger, wenn auch dem Geist unterworfener, zweiter Pol des Lebens, als des geistleiblichen. Beim Menschen ist es, wie wir sehen werden, gleichfalls mehr, es ist thatsächlich überwiegender Pol, wenn auch der Mensch bestimmt ist, das Leben in der Conformität seiner beiden Seiten zu haben. Die Geister, welche wir Engel nennen, erscheinen dagegen durchschnittlich in einer Geistigkeit, welche uns nöthigt, das Leibliche an ihnen nur als Mittel zu parastatischer Verleiblichung zu denken. Sie besitzen die Kraft, dürfen wir mit den Alten sagen, in der Sphäre, in die sie treten, aus den Elementen, unter denen sie sich bewegen, sich zu verleiblichen. Indem sie Elemente des Natürlichen aus der kosmischen Welt an sich ziehen und anziehen, können sie in dieser Welt sich sichtbar machen. So die gewöhnliche Annahme. Und so erscheinen sie dennoch ausschließlich auch geistig, vorwiegend nach zwei Seiten, nach der Seite der Intelligenz und des Willens. Das was fehlt, ist jener Reichthum des Gefühls, der Phantasie, der der Seele wie aus dem Naturgebiet her angehört. Bestätigt sich dieser Satz, so sind jene Geister sichtlich nicht Mittelpunkte auf sie bezogener, in ihnen gipfelnder Naturwelten. Sie haben diese Welten sich gegenüber. Sie haben alsdann Seele als Natur nicht in sich, sondern außer sich.

Wir sind der Ansicht, daß gegen die Gliederung der Geisterwelt in jene Stufen, welche unsre alten Dogmatiker seit dem Areopagiten in den Briefen an die Epheser und Colosser angedeutet fanden, nicht nur nichts einzuwenden ist, sondern das eine innere Berechtigung dazu vorliegt. Wie kämen wir zum Gedanken einer monotonen Geisterwelt? Auch ohne Offenbarung ist Gliederung die Annahme. Die Anschauung eines Mannigfaltigen im Organismus drängt dahin, eines Mannigfaltigen in einer Steigerung von Stufen, deren jede eine besondere Bedeutung im Ganzen hat. So müßte es nur auffallend sein, wenn die Schrift, die doch jene Vielheit der Himmel hat, von dieser Mannigfaltigkeit der Engel Nichts durchblicken ließe. Thut sie es reichlich, so mögen wir es auch der Speculation nicht verargen, wenn sie nach der natürlichen Gliederung des Mannigfaltigen suchte.

Demnach dürfen wir sowohl eine Vielheit und Gliederung innerhalb des persönlichen Geisterreiches finden, als innerhalb des unpersönlichen. Jene nennen wir Hierarchien, diese himmlische Naturwelten oder Himmel. Es stellen diese beiden Reiche wohl zwei parallele, auf einander bezogene, aber sich nicht berührende, sich nirgends durchdringende Reihen dar. Von der ersten dieser Reihen reden wir eben hier.

Was wir als das Leben dieser Geisterwelt charakterisirend setzen, die geistigen Seiten: Verstand und Wille — das werden wir in jeder der Hierarchien finden. Alle Geister sind vorherrschend Intelligenzen und Mächte. Das sind auch die Starken und Gewaltigen, die Wächter und Geister des Thrones, der Seraph, der Cherub, die Thronen, die drei Glieder der ersten Hierarchie oder der Hyperarchie. Sie bilden und umgeben tragend, anbetend, lobsingend den göttlichen Thron. Darum heißen sie in unzähligen Wendungen auch der Wagen Gottes, die M'rkabah. Gerade darum aber, weil sie ausschließlich auf die Herrlichkeit Gottes bezogen schienen, würden wir diesen geheimnisvollen Geistwesen nicht eigne ihnen untergebene Naturwelten zutheilen. Denn die Doxa des Höchsten scheint ihre Welt. Ihr gegenüber sind sie Gewänder, in die die Majestät sich hüllt und Faltenentwurf, der den Thron umgiebt. Ihr zugewandt sind sie Reflexe der Herrlichkeit, die in und an ihnen der Geisterwelt offenbar werden soll. Stellen wir den Cherub an die Spitze dieser Hierarchie, so finden wir in ihr das der Engelwelt zugewandte offenbare Abbild trinitaren Lebens. Denn der Cherub entspricht dem in sich gefaßten ethischen Willen, der Macht des Vaters. Der Seraph im Trishagion erklingend, entspricht der im Logos sich erschließenden Fülle. Die Thronen entsprechen dem ausgestaltend das Reich vollendenden Wesen des Geistes. So ist's diese Hierarchie, die am dritten Himmel, am Allerheiligsten, also der transcendenten Herrlichkeit, ihre Sphäre hat. In diesem Gebiet umgiebt sie die transparente Doxa des Herrn. Sie ist der erste Abglanz trinitaren Lebens in geschaffener Geistervielheit.

Es würde willkürlich erscheinen, weiter eingehen zu wollen. Es lag ja immer nahe, jedes der drei Glieder einer Hierarchie auf eine der Hypostasen zu beziehen. Wohl aber dürfte man sich versucht finden, jede der drei Hierarchien einer der Hypostasen zuzuordnen. So entspricht die zweite Hierarchie dann als solche dem

Sohne. Und dieser Hierarchie dürfen wir nach dem Vorgange Aelterer geneigt sein, besondre auf sie hingewiesene Himmel, oder Naturwelten zuzugestehen. Diese stehen ihnen gegenüber. Es sind also Herrschaften, Obrigkeiten, Gewalten, die eine uns unfaßbare Einwirkung auf Himmel haben, welche die ihren sind und doch nicht ganz sind, weil nicht organisch die ihren sind. Und dies ist auch mit der dritten Hierarchie, den Fürstenthümern, oder wie Andere wollen: Gewalten, Erzengeln und Engeln der Fall. Auch ihnen haben wir entsprechende Himmel oder Lebenskreise zuzugestehen.

Wir streifen nur die Spitzen der Darlegungen der alten Dogmatiker, wenn wir sagen, daß alle drei Anordnungen der Geister: dienen. Art und Ziel des Dienens sind verschieden. Die Geister der ersten Hierarchie dienen unmittelbar dem Herrn, aber sie repräsentiren vorzugsweise die Macht, sie sind Träger, Wächter, Starke. Sie haben den Anblick der Stärke und Heiligkeit des Herrn, und damit die ihnen einzig gegenständliche Welt. Die Geister der zweiten dienen mittelbar, denn sie sind nach dem Bild des Sohnes Herrscher und Mächte in ihren ihnen übergebenen Himmeln, in der Sphäre, die sie nach dem Reichthum der in ihnen offenbarten Ideen zu bewahren haben. Sie repräsentiren vorzugsweise die königliche Weisheit, die mannigfaltige, die sie in ihrer Vielheit in ihre Welt abzuspiegeln bestimmt sind. Die Geister der dritten Hierarchie dienen gleichfalls mittelbar dem Herrn. Sie dienen ihm an seinem höchsten Geschöpfe, dem künftigen Menschen, und dienen ihren Himmeln nur insofern, als sie mit diesen die Vorstufe für den Menschen bilden. So repräsentiren sie vorzugsweise die im Menschen als Spitze der Geschöpfe zu erscheinen bestimmte Güte Gottes. Vielleicht wird diese Annahme sich später uns noch mehr empfehlen. So erkennen wir die erste Hierarchie gewissermaßen rückwärts schauend, zum Absoluten hingewandt, als Geister des Allerheiligsten. Die zweite ruht in sich selbst, wie in polarer Spannung ihren Naturwelten, als Himmel gegenüberstehend. Sie sind Geister des Heiligen. Die dritte Hierarchie, vorwärts schauend, dienend zum Menschen als Gipfel der Schöpfung hingewandt, würden wir als Geister des Gebiets bezeichnen, welches, jetzt unter der Hülle des sichtbaren Kosmos geborgen, als Vorhof erscheint.

Aber wir wiederholen den Vorbehalt. Der dritten Ordnung scheint so wenig als der ersten eine selbsteigene Behausung als solche

zugehörig. Wie diese ihre Welt am dritten Himmel hat, so jene an dem Himmel, an jener Naturwelt, welche sich dem Menschen einzufügen bestimmt ist. So hat, nochmals gesagt, die erste Ordnung nicht eigne auf sie hingewiesene Naturwelt. Sie blickt auf den Herrn und das Allerheiligste. So hat die dritte Ordnung nicht eigne auf sie angelegte Naturwelt. Sie hat ihre Lust an einer Welt, welche schon auf das Schlußgeschöpf hin geordnet ist, auf den Menschen. So ist die erste Ordnung gesetzt zu unmittelbarem Dienst des Herrn, die letzte ist gesandt zum unmittelbaren Dienst Derer, die ererben sollen die Seligkeit. Nur die mittlere dient unmittelbar auf sie gewiesenen Himmeln, also mittelbar nur dem Herrn der Schöpfung und dem Schlußstein der Schöpfung des Herrn.

So kommen die Welten, welche etwa der dritten Hierarchie zugegeben sind, nicht sowohl für diese, als vielmehr für den Menschen in Betracht. Diese Welten als die fernsten Ausläufer und Enden der himmlischen Geschöpflichkeit haben die Tendenz auf den hin, der die Reihen der Geister- und Naturwelten in relativer Anakephaläose zusammenschließen und krönen soll. Und diese Geister haben diese Welten ihm entgegen zu führen, haben sie also nur im Absehn auf ihn und schließlich nur durch ihn.

Der ausgesprochene Charakter der Geister dieser dritten Ordnung ist hiermit festgehalten. So sind sie auf jeder Stufe: Boten. Sie stehen Völkern wie Naturkräften vor. Sie sind in alle Lande gesandte Reflexe göttlichen Lichts. Sie sind Gehülfen göttlicher Führung und Regierung. Immer bewegen sie vorzugsweise sich um diese Welt als Naturseite des Menschen. Und wie typisch auf die Bundeslade, so schauen sie dann auf die Kirche und ihr sich entwickelndes Geheimniß. Von Anbeginn auf die vor Grundlegung der Welt beschlossene Krönung des Schöpferwerkes hin angelegt, nehmen sie an der Wiederherstellung und Vollendung des Werks den Antheil sorglicher Gehülfen, die nicht Eignes zu verwalten, die nur der Krone der Schöpfung zu dienen haben, bis in dieser Krone, also dem Menschen, die gesammte Creaturenwelt im Paradiese Gottes, den Kreis des Ganzen schließend, angelangt ist. Dann umstehen sie als die Boten, ebenso wie die Herrscher und Mächte der Mitte, ebenso wie die Cherube und seraphischen Geister des Anfangs die Stadt Gottes. Apoc. 21, 2. Denn die Herrlichkeit des Herrn selbst ruht nun in ihr, der Bundesstadt. Sie

ruht auf dem Menschen, in welchem als dem Herzen der Creaturen die Bindung der Creaturenwelt sich dann vollzogen haben wird.

Wir haben vorgreifend vom Menschen reden müssen, weil jene Geisterwelt ohne ihn nicht zu verstehen ist. Seine über die Engel erhabene Stellung 1. Cor. 6, 3 hat also schon angedeutet werden müssen. Von ihr aus denkend redeten wir.

Verstand und Wille, davon gingen wir aus, sind das Unterscheidende der Engel. Sie sind Intelligenzen und Mächte. Sie sind es in allen drei Hierarchien. So dort, wo sie die Macht des Herrn repräsentiren. So dort, wo sie die mannigfache Weisheit innerhalb eigner Welten, dem Heiligen der Stiftshütte entsprechend, zur Darstellung bringen. So dort, wo sie unverwandten Blicks auf die Offenbarung der Güte Gottes im Menschen schauen. Sie sind's als die Träger und Wächter, als die Herrscher und Mächte, als die Boten und Führer. Aber die Creatur ist auflöslich. Als Geister sind sie zuerst als verständige gesetzt. Die Vielheit ihrer Kräfte ist also einig in klarer Abspiegelung des schaubaren Herrn. Aber damit sind sie noch nicht Willen. Im Gegentheil müssen wir annehmen, daß wenn sie durch das verständig Erschaute bestimmt sind, es nun an ihnen ist, sich frei in einer der möglichen Richtungen zu bestimmen. Thun sie dieses, so sind sie über ihre bloße Gesetztheit hinaus bestimmte Willen. Sie haben dann das Lösliche, welches durch Eindrücke vom Schaubaren her nach verschiedenen Richtungen auseinandergezogen werden konnte, sie haben das nur Verständige, dem Eindruck zu verschiedenartiger Einwirkung Offene und Zuständige, in den Willen hinein erhöht und gebunden. Diese Bindung zur Willensbestimmtheit haben wir uns darum dann als fortwährende zu denken, weil darauf die in sich kreisende Lebensbewegung beruht. Sie haben nun ihren Stand, in dem sie gesetzt waren, sie haben sich in der zu erfassenden Wahrheit, bewahrt. Sie haben das damit gegebene, vermöge der Vielheit der Kräfte vielfach innerlich sich spiegelnde, aus der Außenwelt hereintretende Mannigfaltige in Einheit des Willens zur Einheit der Energie verknüpft. In die Wahrheit des absoluten Willens es bindend, sind sie bestanden. Die Wahrheit ist ihr freier vom Willen bejahter Bestand.

Wir haben also im persönlichen Geisterreich die Geschichte einer Entwicklung vom Stande des gesetzten Bestandes bis zum

Bestande oder Bestandensein des durchgesetzten Willens hin. Nicht alle Geister bestanden. An den bestandenen aber bemerken wir fortan die beiden Seiten einer feurigen Energie und einer Intelligenz wie die Helle des Blitzes. Den Willen, die Energie als ruhende und ruhend von der Macht der Doxa tönende finden wir vorherrschend in dem dem Absoluten Zugewandten. Den Verstand, mit der Schnelligkeit der Blitze und Winde durchdringend, finden wir vorzugsweise in den dem Menschen zugewandten Geistern. Allen fehlt, wiederholen wir, der Reichthum selbsteigenen innern Lebens. Hebr. 1, 14.

Dieses wird jetzt schon begreiflicher geworden sein, wenn wir anders den Eindruck wiederzugeben verstanden, den die Schrift mit ihren Andeutungen über diese Geister hervorruft. Sie erscheinen in der That glänzend, aber farblos. Nichts hören wir von eigner Bewegung. Sie tragen, sie laufen, hingenommen vom Gegenstande, dem sie schauend, anbetend, lobsingend dienen. Ihre Haltung in den oberen Sphären gleicht der der Kariatyden, ihre Bewegung in den unteren der mechanisch mitgetheilten. Sie sind feierlich, aber durchsichtig, und die Majestät ihres Lobgesanges ist monoton. Sie sind herrlich, aber ihre Schimmer sind geborgt, es ist der Glanz des Herrn, nicht der eigne, der sie schmückt. Sie sind Thautropfen, deren jeder den Sonnenstrahl nach Stellung und Lage andersartig aufnimmt und spiegelt. Aber es fehlt die Tiefe, in welcher einem jeden aus eigner Fülle eignes Licht aufgeht. Sie sind eine Vielheit der Kräfte von verständiger Klarheit wie helle Augen. Und diese Vielheit ist in die Macht des Willens emporgeführt, und erscheint in der Form der Gewalten. Aber es fehlt den Augen die Tiefe der Innenwelt, und so fehlt den Gewalten die aus eignem Grunde getriebene Mannigfaltigkeit des Bewegens in der Außenwelt. Das Originale haben sie nicht in sich, nur außer sich. Darum repräsentiren sie, wo sie gesendet erscheinen, niemals ein Eigenes, sondern immer nur gänzlich den Herrn, so sehr, daß er in ihnen einfach erkannt, gegrüßt und angeredet wird. Im Engel des Herrn erscheint oft der Herr. Der Bote selbst ist dann durchsichtiges Medium. In der Transparenz fast abstracter Geistigkeit lassen die Geister oft Licht und Willen des Höchsten nur durch sich hindurchgehn, und dem Menschen entgegenleuchten. Und ebenso lassen sie die Majestät des Herrn, so scheint es, nur

durch sich hindurch als Lobpreisung dem Herrn entgegenklingen. Es ist darum durchaus zutreffend, wenn man die Recitationen im liturgischen Dienst der Kirche, in denen das Wort des stehenden kirchlichen Formulars mehr gesprochen, als gesungen, und in feierlicher Monotonie anbetend laut wird, „Engelsprache" genannt hat. Man hat damit darauf hingewiesen, daß die Jubilationen, welche dagegen wie lebendiger Erguß, in vollen Tönen und Gesängen die strenge recitative Intonation durchbrechen, einem Bedürfniß der Menschen-Natur entsprechen. Die Recitation spiegelt Gegebenes wieder, aber der Jubel des Liedes strömt Selbstständiges und nur Geweckes aus. Dieses selbsteigne Leben aber hat nicht der Engel. Das Absolute hat es ganz, denn es ist Geist und Natur in gleichem Verhältniß. Der Mensch hat es abgeleiteter Weise. Denn er hat Geist und Natur als gleiche Größen. Der Engel aber hat es nicht, denn er hat nicht Natur, sondern nur eine Potenz zur Verleiblichung aus ihm Gegenüberstehendem. Also ist seine Geistessubstanz der Art, daß sie das Natürliche nur als verschwindendes Accidenz hat. So fehlt Naturtiefe, es fehlt der regsame Brunn originalen Dichtens und Bildens, es fehlt Phantasie, es fehlt Seele oder Natur.

Es haben diese Geister Seele nicht in sich, wohl aber außer sich. Und dies führt uns auf die Naturwelten.

Bemerkungen.

Hervorragend lehren Basilius und Gregor v. Naz. die Engel seien von allen Geschöpfen, vor 1. M. 1, ins Dasein gerufen. Denn Gott schuf zuerst die geistige Substanz, dann die materielle, zuletzt erst die gemischte. Ueber dieselbe Ansicht von Joh. v. Dam.: Hergenröther Photius III S. 436. Ueber Art d. Engel Athanasius (ad Ant. Q. 30). Er bezeichnet: ζῶον λογικὸν ὑμνολογικὸν ἀθάνατον.

Hören wir Quenstedt im betr. Locus: Die Engel sind Intelligenz und Wille qu. 54 art. 5. Sie haben indeß in sich die Bilder- und Vorstellungen der creaturlichen Dinge nicht als von den Dingen abstrahirte, sondern sie haben dieselben direct von Gott. Es fehlt ihnen die Imagination qu. 55 art. 2. Jedenfalls erkennen sie die menschlichen Seelenthätigkeiten nicht in und an sich, nur in ihren Erfolgen. Die Engel mögen die Gegenstände des Begehrens, und das zum Akt treibende Begehren mithin, erkennen. Aber damit ist nicht gegeben, daß sie auch das erkennen, was im Denken und

Wollen des Menschen vorgeht, oder was im Begehrungsvermögen sich bewegt, insoweit dies unter den Einfluß des Willens und der Vernunft tritt qu. 57 art. 4. Wenn schon der Engel nicht die Gedanken eines andern Engels erkennen kann, wieviel weniger die Gedanken, also die Geheimnisse Gottes. Der Engel lernt sie, theils von Gott selbst, theils aber durch die Enthüllung, welche den Geheimnissen durch das Wort und die Entwicklung auf Erden zu Theil wird Eph. 3, 10. qu. 57 art. 6. Was sie begreifen, begreifen sie in einem Akte ganz. Sie vergleichen nicht, ziehen nicht Schlüsse, sie erblicken nur und haben das, was ihnen überhaupt zugänglich ist.

Die Erhabenheit des Menschen über die Engel: Joh. Arnd in Predigt am VIII. Trinit. Ueber Cherube hat unser Jahrhundert so viele und verschiedenartige Ansichten gebracht, daß wir verzichten.

Die dreifache Beziehung, in welcher nach Oehler das Heer der himmlischen Geister im A. T. erscheint (Th. d. A. T. Stuttg. 1882 S. 684) entspricht im Ganzen den von der Theologie seit dem Areopagiten angenommen. Drei Hauptordnungen. — Hinsichtlich der Ebenbildlichkeit der Engel mit Keil (aber auch mit Athanasius De incarnat. Opp. Col. 1586 I p. 66) gegen Delitzsch und Philippi Glaubensl. II, 296. Mit Martensen möchten wir nicht sagen, daß es Mächte gebe, „welche zwischen Persönlichkeit und Personalien schweben". Dogm. 1856 S. 122.

In Bestimmung des Wesens der σκηνή Hebr. 9, 11 gehe ich also mit Delitzsch Hebräerbr. 1857 S. 15, 327. Bibl. Psychol. 1861 S. 441 — gegen Hofmann Weiss. u. Erf. Diese Hütte, in welche der Erlöser durch die Himmel eingeht, ist das Allerheiligste, identisch mit drittem Himmel und (himmlischem) Paradies 2. Cor. 12, 3. 4; also gegen Bengel und Meyer. Es ist zu betonen, daß der Plural der Himmel Hebr. 4, 14. 7, 26. Eph. 4, 10 den ἐπουρανίοις Eph. 3, 10 genau entspricht. Das sind also offenbare Oertlichkeiten. Und so sind sie im ὀικτήριον Jud. 6 auch gemeint.

Fünftes Kapitel.

Wir reden von himmlischer Naturwelt. Den Schriftbeweis haben wir in den Bemerkungen zum vorigen Kapitel soeben wenigstens berührt.

Er liegt in Allem, was über Ort und Raum bisher gesagt ist. Er liegt darin, daß die Schrift nirgends das jenseitige, das himmlische Leben zu bloßer Zuständlichkeit verinnerlicht, wie etwa Valentin Weigel im Anschluß an die Mystik es that. Es ist vielmehr überall nur einfach Oertlichkeit vorausgesetzt, schaubare Oertlichkeit. Und so nur ist die Auffahrt des Erlösers, so nur das Thronen in der Höhe zu verstehen.

Evangelische Theologen haben sich, um reformirter Auffassung auszuweichen, doketischer Verflüchtigung oft bedenklich genähert. Was sie gewinnen wollten, läßt, wie sich zeigen wird, auf anderem Wege sich besser erreichen. Und nun bitten wir um Nachsicht.

Der Erlöser ist durch die, also durch mehrere Himmel, in das Allerheiligste gegangen. Hebr. 4, 14. Eph. 4, 10. Das sind Orte, es sind Gebiete, die er durchschritten ist. Es sind Welten. Es sind nicht nur gegliederte Summen persönlicher Geister, es sind Naturwelten. Es sind Behausungen. Jud. 6. Wir greifen vor. Mag man uns auch spielend finden.

Orientiren wir uns zuerst wieder ganz allgemein.

Wir lernten das Leben des Geistes, der Persönlichkeit als das durch den Willen bestimmte kennen. Diesem bestimmten, und darum auch bestimmenden Leben gegenüber gibt es nur noch unbestimmtes, zu bestimmendes. Dem Personleben kann nur noch das Naturleben gegenüberstehen. Naturleben ist unbestimmtes zu bestimmendes Leben.

Wir fanden früher ja als Zahl alles Lebens die Drei. Wir fanden zugleich, daß die Dreiheit der Lebensthätigkeiten tief in die Naturwelt hinabreicht. Und dieses so weit, als der Organismus reicht. Es kommt dann das unermeßliche Gebiet, welches unter der Signatur der Zwei steht. Es ist das der uns erscheinenden, weil in Spannung getretenen Kräfte. Genug, wo Leben sich regt, bewegt es sich in jener Dreigestalt als dem Typus des universalen Lebens. Jetzt aber stehen wir wieder in den beiden großen Gegensätzen innerhalb des Lebendigen. Und da sind wir genöthigt, die Drei in vorzüglicher Weise dem Personleben beizulegen, und hinzuzufügen, daß sie als nur abgeleiteter Weise dem unpersönlich Lebendigen innerhalb der Naturwelt zukommend anzusehen ist. Bei der Antithese: Leben — Lebloses ist die Drei dem Leben einzuräumen; bei der Antithese: Personleben — Naturleben gehört sie speziell dem Personleben. Nicht als ob es damit dem Naturlebendigen versagt würde, aber er tritt allerdings in zweite Linie.

Denn die Signatur der gesammten Naturwelt, in der die Zwei der gegensätzlichen Elemente das organische Leben weit überragt, ist die verdoppelte Zwei, die Vier. Innerhalb des Herrschaftsgebietes der Vier regt sich nun organisches Leben. Die Vier

hat also die Drei an und in sich, trägt Leben in ihrem Schoße. Aber dieses Leben verhält sich zu ihr nur inhärent, nur als Besonderung, die in das Naturallgemeine immer zurücksinkt.

Wir redeten von einer Welt der Geister. Sie haben ihre Contraposition außer sich, wie wir vorhin sagten. Sie haben sie an Naturwelten. Hier denn nur Andeutungen.

Auf sie sind dann die Geister der mittleren Hierarchie in erster Linie immer hingewiesen. Von diesen Naturwelten, oder Himmeln der Mitte dürfte also, als hier vorzüglich in Betracht kommend, etwa gesagt sein, daß sie allgemeine gesetzte Natur-Substanz sind, welche aus bewegter Tiefe die Fülle innerer Kräfte in einen Reichthum von Gestalten gießt. Diese werden leibend lebend, aber, in immer höheren Formen zu seelenvollsten Verinnerungen sich steigern. Und sie mögen in diesen ihren Besonderungen und durch sie hindurch wie in reichen Variationen immer neu und jung sich ergehen.

Die Tiefe des, wir müssen hier sagen himmlischen, Naturlebens ist Seele, ist Leben. Und ihre Erscheinungen sind's auch. Wenn aus dem Grunde dieses Naturallgemeinen wie im tönenden Springquell die unzähligen Formen des Lebens alle seelenvoll und anmuthig emporsteigen, in der Höhe wie im Sonnenstrahl zitternd, bis sie in vollendetem Bogen in das Allgemeine wieder tauchen, dessen Massen sie als verschwindende Tropfen angehören, so mag sich vielgestaltig ein Leben offenbaren, welches, fern der Materialität der jetzigen Erdwelt, in immer höheren Formen uns unfaßbar sich entfaltet, oder in melodischem Niederfall in das Naturallgemeine, um dann in neuer Weise aufzusteigen, zurücksinkt. Und alles zur Freude dann einer gegenüberstehenden in die unergründliche Tiefe imaginirenden Geisterwelt. Sie mag in Kräften diese Naturwelt wie den Teich Bethesda berühren. Sie mag die Spitzen der Wellen und Erscheinungen, zu denen in aufrauschenden Gestalten diese Natur sich erhebt, durchleuchten und formen; nie wird doch das Ganze dieser Natur-Welten etwas anderes sein, als Natur. Diese Natur wird nicht blos, wir wiederholen, leidend aufnehmende Schale, nicht nur stummes Becken für die Herrlichkeit der Geister sein. Sie wird auch sympathisch empfangend genießen, und genießend mittönen. In den gegenseitigen Verhältnissen der Lagerung und des Gefühles der Theile, und der Anordnung der Qualitäten

dessen, was uns auch dort als unorganische Substanz, als Boden erscheinen mag, liegen ebensoviele Bedingungen für mannigfaltiges Empfangen einfallenden Lichts, also für Genuß. Und ebenso liegen in der Eigenthümlichkeit jeder Lage und Gruppirung ebensoviele Grundlagen für eigenthümliches gegenseitiges Mitempfinden, Miterklingen, Miterglänzen wie ja in den geometrischen Verhältnissen krystallinischer Körper hier schon die Gesetze für die Mannigfaltigkeit der Reflexe gegeben sind. So wird in jener Naturwelt, welche leuchtend in Einheit der Kräfte steht, von der Receptivität der Elemente bis zur Spontaneität seelenvoller Gestalten sich eine Skala immer höherer Arten des Genießens, Empfindens und Lobsingens denken lassen. Und wir haben nicht das Recht, dieser Ahnung jede Realität abzusprechen. Es gilt der Schrift gerecht werden.

Denn es eröffnet sich vielleicht hier im Gegensatz zur Welt persönlicher Kräfte und Geister ein eigenthümliches Gebiet der Schönheit. Es ist eben das des Seelenvollen. Es ist das geheime träumerische Leben, welches wie sehnsuchtsvoller Athemzug durch alle Creaturen geht, und sich zum wachen Geistigen verhält wie zauberischer Mondglanz und Sprache der Waldnacht zum Mittagssonnenschein. Es ist ein Gebiet der Schönheit, welches wir in der Vorstellungs- und Märchenwelt in den Naturzusammenhang noch verschlungener Völker wie einen verborgenen Schatz ausgesprochen finden. Wir sehen's wie mit der Wünschelruthe unmittelbarer Sympathie noch dichterisch unter uns fortwährend berührt. Es ist das Gefühl des Einsseins mit der umgebenden Schöpfung, welches immer noch in die Kammern der Berge die krystallnen Paläste, in den Felsspalt das Heer fleißiger Zwerge verlegt, und die ganze Naturwelt so zum mystischen Dom lebendig träumender Säulen wölbt, in welchem Alles singend redet und klingend lebt. Das Seelenleben an sich, ohne den durchfahrenden Blitz des Geistes, ist Naturleben, ist Träumen im Zwielicht. Und das Leben, welches wir in den starren Massen der uns jetzt umgebenden Natur wie verlarvtes und verschlossenes ahnend suchen, mag in jenen himmlischen Naturwelten erschlossen sein und reden. Nichts darf uns abhalten, dort ein Gebiet der Schönheit zu ahnen. Dort mag grade jene Art des Seelenvollen, des rührend feinen Empfindens hervortreten, welches zagend vor der Rauheit des Erdlebens sich verschließt. Oder es tritt nur schüchtern bei Lockerung derber

Organisation als überreizte Empfindsamkeit und krankhafte Sensibilität hervor. Es muß sich Krankheit schelten lassen, was auf einem andern Boden im Zauber der Schönheit sich entfaltet.

Da wir hier noch vom Himmel im Gegensatz zu Erde und Erdwelten überhaupt reden, so möchte noch dies gestattet sein.

Unsere Naturforscher, so wissen wir, kennen keine seufzende Creatur. In Allem, was in der Erdwelt hierfür angeführt werden könnte, werden sie uns im Gegentheil zeigen, wie das scheinbar Häßliche und Bösartige, als eben nur mit der Form der Materialität gegeben für das Gesamtleben in dieser Form grade nothwendig sei. Das „tiefe und geheime Weh", das die Natur durchzittern soll, den singenden, klingenden Hochwald samt der bekannten blauen Blume überlassen sie der Romantik und Poesie. Denn dieses seien Träume.

Aber es giebt auch weissagende Träume. Und jene Poesie könnte Weissagung sein. Wir sagen dieses in Beziehung auf den Himmel überhaupt, in welchem ja unsere Darstellung noch weilt. Es könnten hier doch rudimentäre Organe sein. Wir nennen sie rudimentäre darum, weil ihre Bedeutung und ihr Zweck auf einem höheren Lebensgebiet erst enthüllt wird. Und solche, in uns und uns verborgene Organe zeigen sich eben wie weissagend in der Natur-Mystik.

Was kein Auge gesehn hat, ist dem Frommen bereitet. Er soll sehen. — Es kommt, doch nur, auf Erden schon, auf das Auge an. Sehen will gelernt sein. Wir gehen vielleicht gleichgültig an Farben vorbei, die sowohl als einzelne, als in ihrer Zusammenstellung den Maler entzücken. Wir verstehen nicht die reichen Spiegelungen aller Gemüthszustände in der Fülle mannigfacher Farbenschattirungen. Der feiner Empfindende wird, wenn noch nicht verstehen, so doch auf Schritt und Tritt ahnen und ergriffen genießen. In dem einfachen, wie wir wähnen todten, Schatten einer alten Gartenmauer wird, je nach Art der Beleuchtung, der Künstler bald das prachtvollste Violett, bald den Uebergang in lebhaftes Blau entdecken. So zeigen sich Genüsse, welche auf Erden schon dem Geübteren nur zu Theil werden. Und diese Genüsse eröffnen eine unendliche Fernsicht. Denn Sehen will gelernt sei. Und ein noch geübteres Auge und ein vergeistigtes zumal, dürfte doch die

Anwartschaft auf ein jenseitiges Sehen haben, welches nie ermüdende immer neue Wunder auch himmlischer Naturwelten erschließt.

Sehen will gelernt sein. Der Eine mag, wo er geht, Nichts sehen und der Andere sieht gleichzeitig in der Gestaltung kleinster Pilze, in der Anordnung der Theile und Organe der am Boden wie verlornen: Wunder über Wunder. Der Tiefseeforscher wird im unscheinbaren Schlamm, den das Netz auf die Oberfläche bringt, Geheimnisse erspähen, die wir verächtlich zur Seite werfen würden. Es bedarf also hier selbst in dieser Erdwelt nur des offenen Auges. So werden jene Wunder desto überwältigender sein müssen, welche hier auch nicht ein einziges Auge sah.

Wir redeten von dem Ort, wo der Apostel unaussprechliche Worte hörte vom Himmel Gottes und es versagte der Ausdruck. Unnennbares in unsere Begriffe und unsere Sprache zu fassen, durften wir nicht wagen, auch nicht im Angesicht der Schriftaussagen. Wir müssen sie meist für sich reden lassen. Hier dagegen, wo wir das Wesen der Himmel der Geister Gottes vorstellig zu machen suchen, dürfen wir wenigstens dieses noch hinzusetzen, daß die Welt der Töne neben der Welt der Farben hier in ihrer Heimath erst ihre ganze Macht wird entfalten können.

Wir werden uns doch des Fortschritts seit Newton erinnern. Seine Dynamik fand keine Möglichkeit, daß Körper gegeneinander gravitiren. Stoß und Bewegung mußte ihnen von Außen kommen. Und nun hören wir, wie die Naturkunde nicht nur von spontaner Bewegung redet. Sie redet auch von Schwingungen, also auch von tönender Bewegung in den blättrigen Gefügen des Steins nicht nur. Nein, dies leise Tönen geht durch Krystalle, auch wenn das Gefüge vollendet. Es geht auch durch das Dunkel der Massen der Erdveste. Nur daß wir kein Organ dafür besitzen.

Aber erst im Jenseits ist das reine Tongewächs als Erscheinung möglich. Denn alles Irdische hat eine dunkle Wurzel. Aus Finsterniß, aus Mühen und Angst erst tritts siegreich nach Oben. Auch eine Tonschöpfung genießen wir in der Erdwelt nur ganz, wenn wir die technische Seite der Aufführung, die Mühen langjähriger Muskelübung, wenn wir Kräfteanspannung und Schweiß der Arbeitenden und manchen unreinen Ton mit in Kauf nehmen, und für den Genuß in Abzug bringen. Dessen bedarf es nicht

mehr in eine Welt, wo Wirklichkeit ist was alle Kunst hier suchend und tastend darzustellen nur strebt.

Wir betrachteten nun die beiden Glieder der himmlischen Welt. Die Geisterwelt, ein Reich thätiger Geister, welche sich selbst bestimmen sollen. So stellt die Engelwelt die geistige, die Naturwelt die natürliche Seite des Absoluten in creatürlichem Abbild dar. Beide sind anfeinander angewiesen. In ihrer Bezogenheit, in ihrem Nebeneinander das göttliche Leben spiegelnd, sind sie auch bestimmt, sich in einer Erscheinung einst zusammenzuschließen. Oder bezeichnen wir die beiden Glieder der Schöpfung als Reihen, als Linien, so sind diese Linien nicht blos zu loserem Bezogensein bestimmt. Es genügt der ewigen Idee nicht, jenes parallele Nebeneinander von Geister- und Natur-Welten. Das Ziel dieser Bewegung kann nur eine Durchdringung beider sein. Die Linien werden irgendwo sich schneiden müssen. Der Scheitelpunkt, Abschluß Synthese von Geister- und Natur-Welt, wird der Mensch sein.

So werden wir unsere Aufmerksamkeit dem Schlußsatz und Abschluß des Geschaffenen zuwenden können. Nur daß wir vorher uns über den Begriff des Raumes in Anwendung auf das Bisherige verständigen.

Sechstes Kapitel.

Der Göttinger Astronom Gauss hatte sich im Scherz vorbehalten, Probleme aus dem Gebiet der Mathematik, besser der Metamathematik, für das Jenseits sich aufzuheben.

L. Goldschmidt, der dieses erzählt, setzt hinzu: „Der Gegenstand der Metamathematik ist nicht der Erfahrung immanent, er ist transcendent. Ein objectiver Raum, der für sich existirt, ist ein nothwendiges Attribut des Dings an sich, das jenseits aller Erscheinung zu denken und unerkennbar ist. Wer ideale Gebilde zugibt, der muß auch den zweiten Schritt thun, ihnen empirische Realität zuzusprechen.“[60])

Wir beabsichtigen in diesem Sinn vom Ort des Himmels zu reden. Wir haben den Himmel als Ort und haben diesen Ort im Verhältniß zu Gott darzustellen. Wie dachte das Alterthum,

wie das Mittelalter darüber? Wir betrachten also zuerst die ptolomäische, die antike Weltanschauung, die auch das Mittelalter zu Grunde legte.

Scholastische Denkweise nimmt bekanntlich die Erde als Mittelpunkt des Weltalls. Die Engel harren der Schöpfung in der cognitio matutina, sie preisen das vollbrachte Werk in der cognitio vespertina. Um die Erde legen sich zunächst wie Schalen die sieben Planetenkreise. Ihre mannigfaltige Bewegung erklärt den Gang der Gestirne, welche den einzelnen Kreisen innehaften wie glänzende, an ein Gewölb geheftete Bilder. Der innerste dieser Kreise, der Erde am nächsten, ist der des Mondes. Die unterste Ordnung der Engel ist hier als präsidirend und bewegend gedacht, während immer höhere Stufen der englischen Hierarchie den folgenden Kreisen als Astralgeister beigegeben wurden. Wo man die Chöre der Engel nach dem Areopagiten mit den Himmeln in Verbindung setzt, hat man parallel laufende Stufen und Kreise von Natur- und Geister-Welten gewonnen. Es folgen auf den Kreis des Mondes die sechs übrigen und die Siebenzahl ist hergestellt. Nun kommt der Kreis der Fixsterne, der achte Kreis, die ganze planetare Welt als hohle Kugel umwölbend. Sterngeister vermitteln die Einflüsse auf die inneren Kreise bis zur Erde hinab. Die Bewegung ist hier am schnellsten, und die Fixsternsphäre wird so als das Maß der Bewegung angesehn. Endlich die neunte Sphäre. Sie ist das primum mobile, ohne Gestirne.

Nun erst gelangen wir zum coelum empyraeum, welcher Alles umkreist und in sich schließt. Wir erblicken in ihm das aristotelische Unbewegte, dessen innerer Rand der Raum ist, in welchem die neun Kreise um die Erde sich bewegen. Die geistige Herrlichkeit, welcher das Universum sich entgegenbewegt, ist in den Legionen heiliger Engel im Anbeginn schon gesetzt. So glänzt die leibliche Herrlichkeit in diesem glänzenden, lichten Raume, worin das unverwelkliche Naturleben auftritt. Es ist das, zu dem die ganze der Knechtschaft anheimgefallene Welt einst zurückgeführt werden soll. So Thomas. Dieser feurige, d. h. lichtglänzende Himmel hat, selbst unbeweglich, doch Einfluß auf die niedrigeren Sphären. Bei Dante ist dann das ganze System dichterisch festgehalten.

Die Zehnzahl dieser Himmel läßt sich, auch mit Thomas, sehr wohl in drei Glieder zerlegen. Das erste, coelum empyreum,

ist völlig licht und leuchtend. Das zweite, der Krystall-Himmel, ist völlig durchleuchtend. Das dritte, theils durchleuchtend, theils selbstleuchtend, ist coelum sidereum, und zerfällt, wie wir sahen, in die acht Kreise, nämlich in den der Fixsterne, worauf die sieben der Planeten folgen.

Man wird nun verstehen, wenn Augustin die Behausung der Engel in der Luft unter dem Himmel Gottes sucht, und wenn Hieronymus und später Suarez diese Behausung im Firmament der achten Sphäre finden. Ein Rückfall in die scholastische, in der sächsischen Reform wesentlich schon überwundene, Anschauung ist es, wenn Neuere die Engel auf den Sternen wohnend dachten.

Der Thomist nimmt also den Raum als die innere Grenze des umschließenden Körpers. Dieser faßt den umschlossenen in diesen Raum also ein. Wir erhalten so die hohle Nuß. Die leere Schale ist das Firmament, der Fixsternhimmel. Innerhalb dieser Grenze sind die räumlichen Dinge. Jenseits der Grenze sind nicht Zeit noch Raum. Jene Sternenwelt ist Wohnort der Engel. Erscheinen sie auf der Erde, so verdanken wir dieses nur der Schnelligkeit ihrer Bewegung.

So die scholastische Ansicht, welche in Resten vielfach in unserer Theologie verwendet wird. So auch, wenn man die Engel auf den Sternen wohnen läßt.

Und doch ist dies an sich schon unmöglich. Warum sollten wir die Engel mit all jenen Metallen und Elementen in Verbindung bringen, welche die Spectralanalyse als Bestandtheile der Sterne ermittelt hat? Welche Beziehung haben die Engel zu Queckfilber und Antimon? Die Unmöglichkeit wird uns später noch deutlicher werden.

Wir möchten die scholastischen Räumlichkeits-Begriffe hier von dem bisher eingenommenen Standpunkt aus untersuchen. Und dieses freilich auch unter vorgreifender Bezugnahme auf die Weltform, welcher wir, materiell gebunden, einstweilen noch angehören. Bedienen wir uns dabei der Analogien, so verzeihe man dies. Sie sind nicht Beweise. Sie sind aber zuweilen unentbehrlich.

In der That wurde die antik-scholastische Weltansicht von der Wittenberger Theologie gründlich zuerst durchbrochen. Dazu gab die von Luther ausgehende Begründung der Abendmahlslehre Anstoß und Nöthigung. Denn es mußte dargethan werden, daß

nach seiner Natur der zur Rechten des Vaters Thronende auch im Sacrament sein könne. Hierfür vertiefte man, wie anderwärts gezeigt.[61]) Die Lehrweise von dreierlei Seinsform des Herrn nahm man in Anspruch. Wir meinen die circumscriptive, definitive und repletive. Luther betonte die geheime, unsichtbare Art des Daseins, die unbegreifliche geistliche Weise, „da er keinen Raum nimmt noch gibt, sondern durch alle Creatur fährt, wo er will, wie mein Gesichte durch die Luft, Licht oder Wasser fähret, und nicht Raum nimmt noch gibt. Wie ein Klang oder Ton durch Luft und Wasser, oder Brett und Wand fährt, und ist, und nicht Raum nimmt noch gibt. Item wie Licht und Hitze durch Luft, Wasser, Glas, Crystalle und dergleichen fähret und ist, und auch nicht Raum gibt noch nimmt." Dem verklärten Leib des Herrn hatte man mit den griechischen Vätern endlich den Begriff unsichtbarer, den Raum überwindender Existenzform entnommen, vermöge derer höhere Körperlichkeit ihrer Natur nach die niedere durchdringt, durchleuchtet und durchwaltet, so daß Räume und Massen für sie kein Hinderniß sind. Man hatte das alte System also durchschlagen. Dort waren astronomische Entfernungen mechanisch oder durch Wunderakte zu durchdringen. Hier überwand einfach die natürliche Art verklärter oder pneumatischer oder überhaupt höher organisirter Leiber und Wesen.

Damit war für die Dogmatik eine Weltanschauung gefunden, welche durch astronomische Maße niemals mehr in Verlegenheit gesetzt wird, während man in der Dogmatik selbst heut noch und standhaft immer gelegentlich mit dem alten antik-scholastischen System rechnet.

Fahren wir nun anwendend fort. „Die Engel, welche örtlich von der Erde nicht entfernt sind, sind gemäß ihrer Art zu gleicher Zeit im Himmel. Die Continuität ihrer Erscheinung im Himmel vor dem Vater hebt ihre Gegenwart, ihren Dienst bei den kleinen Kindern auf Erden nicht auf. Der Wohnort der Engel kann also im Himmel sein, und dieser Himmel der Engel kann auf Erden bei den Kindern sein."

Und genau so der Herr selbst. Ihre Engel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters. Aber die Engel schützen und geleiten. Dann sind sie auf Erden. Und stehen sie hier neben dem Bett eines Kindes, so sind sie hier eben, Gott sehend, im

Himmel. Der Himmel der Engel, jene Himmel, von denen wir vorhin noch redeten, sind also ein die sichtbare Erdwelt unsichtbar durchdringendes Gebiet.

Wir reden von Behausungen der Engel. Es sind Räumlichkeiten, Bleibstätten, Himmel, in welchen zum Unterschied vom Ort Gottes, oder drittem Himmel, wir uns die Geisterwelt zu denken haben. Denn auf dem Vorhergehenden fußend, also von der Natur der Geister aus, sind wir hier zu reden im Stande. Vielleicht daß die Betrachtung des Kosmos später uns Anlaß gibt, das hier Gesagte dann von dort her verstärkend zu erläutern.

Durch die Natur eben jener Geister, wie sie gezeichnet wurde, wird es klar geworden sein, daß nur eine unsichtbare, für irdische Augen unerreichbare Örtlichkeit als die ihnen eignende Region wird angesehen werden können. Dieser Ort wird eben Natur sein, und die Natur wird die seelische sein. Sie ist nicht „verklärt". Denn dieses bedeutet Zurückführung zur ursprünglichen Klarheit. Sie ist vielmehr durchsichtige und klare von Anbeginn. So liegt der Ort oder Himmel der Geister nicht räumlich, nicht durch Entfernung getrennt, sondern nur qualitativ geschieden außerhalb der jetzigen Erdwelt, weil er nicht in die Materialisirung mit einging, sondern reine Natur blieb. Sie ist von der Materialwelt demnach nicht ausgeschlossen und kann von ihr nicht zurückgehalten werden. Dieser Himmel durchherrscht und durchwandelt den uns sichtbaren Kosmos.

Räumlich, durch leeren Raum, dürften also die Geisterwelten, dürfte das Geisterreich als Ort, auch vom Ort Gottes nicht getrennt sein. Es ruht im göttlichen Leben und Raum, im Anschauen seiner Herrlichkeit. — Es wird davon getragen in seiner ganzen Ausdehnung. Denn allerdings ist hier von passiver, weil geschöpflicher Welt, von Ausdehnung die Rede. Dieser Geisterort, das Zusammen der Engel- und der himmlischen Naturwelten, das Heilige also, steht so im absoluten Ort, daß wo er aufhört, sofort die Welt des Allerheiligsten beginnt. Denn das Licht, welches die Luft durchleuchtet, ist von ihr räumlich nicht getrennt. Das Licht durchherrscht und umgreift die Luft.

Bleiben wir einen Augenblick bei dieser Analogie stehen. Man denke sich einen Kubus oder eine Kugel athmosphärischer Luft. Man nehme an, daß die Wellen des Lichts diese Luft all-

seitig umgeben und völlig durchdringen. Und man schließe aus dem immerhin hinkenden Bild auf das Verhältniß des göttlichen Lebens zur Welt der Engel. Das Licht hat seinen Raum, weil seine Substanz. Wenn es die Luft durchdringt, so läßt es derselben völlig ihren Raum, weil ihre eigenartige Substanz. Das Licht bewegt sich ebenso sicher in seinem Ansich in der Sphäre der Luft, die es umfaßt. Und die Luft entfaltet, nicht gehemmt vom Licht, in welchem sie steht, von welchem sie umschlossen und durchdrungen ist, ihre Agentien, ihre volle substanzielle Natur. Jedes von beiden läßt unbehindert vom andern seine ganze elementare Wirklichkeit in Wirksamkeit hervortreten. Licht und Luft sind durch einen Raum, durch einen Abstand, nicht geschieden. Sie sind in einem und demselben dimensiven Raum, und sie haben doch als zwei völlig verschiedene Größen ein jedes seinen Raum, seine eigene Sphäre. Denn jedes von beiden Elementen hat eigene Natur und Leiblichkeit, und damit auch seinen eigenen Raum, seinen Ort. Also nicht ein leerer Raum, nicht ein Zwischenraum trennt sie, sondern nur die Andersartigkeit der Naturen.

So ist die Engelwelt in ihrem Sein, Räumlichsein und Ort nicht durch leeren Raum vom Ort des Gotteshimmels und seiner Herrlichkeit getrennt, sondern wird wie die Luft vom Licht, so vom Absoluten dritten Himmel umfaßt, ohne ihrer relativen Freiheit irgendwie dadurch beraubt zu sein. So sind die Engel, wo sie auch sind, überall im Angesicht Gottes, fähig, allezeit das Angesicht des Vaters im Himmel zu schauen. Denn auch ihr Himmel durchwaltet als Geisterraum ungehindert diese unsere jetzige Erdwelt. So sind sie im Dienst auf Erden dennoch und zugleich in ihrem Himmel, und sehen von diesem aus in seinem Himmel den Vater, welcher, den Ort der Engel unmittelbar umfassend, in diesem virtuell gegenwärtig ist.

Ergeben wird sich haben, daß keine Rede davon sein kann, die Behausung der Engel im astronomischen Raum zu finden und demnach zu localisiren, sie also in unsern Kosmos zu verlegen. Es wird darauf vom Begriff des Kosmos aus noch eingegangen werden müssen. Die Himmel, als eigne den Heeren der Engel zugewiesen, bilden in ihrer Gesammtheit das was man schriftmäßig und dogmatisch den zweiten Himmel, im Gegensatz zum Himmel, Himmel Gottes als dritten nennen kann. Und so auch im Gegen-

satz zu dieser Erdwelt, die uns als Elementarwelt in ihrer vorübergehenden Vorhofs-Gestalt hier entgegentreten wird.

Wir sind vielleicht hier zu eingehend. Aber Misverständnisse, auf welche wir auch deutlicher hinwiesen, nöthigten. Übrigens bescheiden wir uns.

Bemerkungen.

Bei Besprechung m. Realpräsenz meint Dorner (Christl. Glaubenslehre Bd. II. S. 675) wir müßten „ohne aprioriſche Raum- und Zeit-Theorie bei demjenigen stehen bleiben, was entschieden ein religiöses Interesse hat." Aber die Fragen, ob wir den Himmel hinter den Fixsternen zu suchen, wie wir die Himmelfahrt zu erklären, ob wir die Sterne als Wohnsitze der Engel anzusehen haben, sind doch offenbar von religiösem Interesse, wie den z. B. J. P. Lange, Kurtz, Delitzsch die Auseinandersetzungen mit dem astronomisch-mathematischen Vorstellungskreise für nothwendig halten, Martensen sie verlangt.

Die scholastische Theologie legte den Ort der Engel gewöhnlich in die Sternenwelt oder darüber hinaus. Sic creatae sunt spirituales creaturae quod toti creaturae corporali praesident. Unde conveniens fuit quod angeli in supremo corpore crearentur, tamquam toti naturae corporeae praesidentes, sive id dicatur coelum empyreum, sive qualitercumque nominatur. So Thomas Opp. Parm. 1852 I. Quaest. 61. art. 4. Die alte Lehre von den Astralgeistern spielte hier immer mit.

Außer Luther hatte Niemand lebhafter als Brenz die Jenseitigkeit des Himmels Gottes hinter den Sternen man möchte sagen verspottet. Er eignete sich die Ansicht an, daß, wenn der Ort Gottes dort zu suchen sei, die Vögel es besser hätten als wir. Denn sie seien dann auf Bäumen und in den Wolken Gott näher. Und Flacius vergleicht den weit entlegenen jenseitigen Himmel mit den „Inseln der Seligen." Den J. P. Lange, Kurtz und Keerl sind die Fixsterne als Wohnungen der Engel schon Himmel.

Die Hierarchien der Engel sind überall immer als Schriftlehre betrachtet. Fabricarunt quidam tres hierarchias angelorum sagt Chemnitz und führt die drei Ordnungen oder Hierarchien in gewohnter Weise auf. Loci theol. 1591 Francof. p. 142. Wie Quenstedt das Gebiet, den Ort der Engel betrachtete, sahen wir oben.

Unserer Ansicht kommt in einer Beziehung kein Geringerer zu Hülfe als Hegel. Er spricht vom leuchtenden Meer und findet, daß das Meer auf diese Weise in leuchtenden Quallen ein Heer von Sternen zeigt, in Milchstraßen dicht zusammengedrängt, „die so gut als die Sterne am Himmel sind; denn diese sind nur abstracte Lichtpunkte, jene aus organischen Gebilden." Er fährt fort: „Man hat in der Stadt herumgetragen, ich habe die Sterne mit einem Ausschlag am organischen Körper verglichen, wo die Haut in un-

endlich viele rothe Punkte ausschlägt, oder mit einem Ameisenhaufen. — In der That mache ich aus einem Concreten mehr, als aus einem Abstracten, aus einer auch nur Gallerte bringenden Animalität mehr, als aus dem Sternenheer" (Naturphil. S. 461). Und so findet Hegel mit Recht im Verhalten der Sterne keinen Verstand, weil sie „der todten Repulsion angehören." Dies Letztere wenigstens billigen wir an diesen Sonderbarkeiten.

Lassen neuere wieder, wie Hengstenberg, J. P. Lange, Kurtz, Ebrard, Keerl u. A. die Engel auf den Sternen wohnen, so biegen sie damit zur Scholastik zurück, welcher, wie wir anderwärts zeigten, viele Gelehrte in dieser Beziehung immer zugethan blieben. Realpräs. S. 120 ff. 385.

Siebentes Kapitel.

„Willst du von Gott reden, oder hören, so laß deinen Körper fahren, laß die körperlichen Sinne schweigen, verlaß die Erde, verlaß das Meer, erhebe dich über die Luft, eile vorüber an den Zeiten, ihren Ordnungen, den Schönheiten der Erde, schwinge dich über den Aether, durchwandle die Sterne. — Hast du das alles im Geiste durchwandelt, so erhebe dich über den Himmel und hoch über ihn, betrachte allein mit dem Geiste die dortigen Schönheiten, die himmlischen Heerscharen, die Chöre der Engel, die Aemter der Erzengel, die Herrlichkeiten der Herrschaften, den Vorrang der Throne, die Mächte, die Fürstenthümer, die Gewalten. Hast du dies alles durcheilt, und dich in Gedanken über die ganze Schöpfung aufgeschwungen und den Geist darüber erhoben, so betrachte das göttliche Wesen, das da ist beständig, unwandelbar, wechsellos, leidlos, einfach, nicht zusammengesetzt, mittheilbar, unzugängliches Licht, unaussprechliche Macht, unbegrenzte Größe, strahlende Herrlichkeit, begehrenswerthe Güte, ausgezeichnete Schönheit." —

So beginnt Basilius der Große seine eingehende Rede „über den Glauben." Und dieses der alten Denkweise entsprechend.

Erheben wir uns nun rückschauend wieder zum Ort Gottes. Man gestatte nur einen kleinen Excurs.

Raum ist das Sein als Ausgedehntes. So ist der Raum seine Erfüllung. Das Sein ist abstractes Versprechen. Im Raum

ist's Leben und somit erfüllt. Das Sein ist jetzt erst ein Etwas, ein Subsistirendes, Wirkliches geworden. Es ist Leben.

Wir kennen zwei Räume in unserm Erfahrungsgebiet, den mechanischen und den dynamischen. Jener umfaßt das Gebiet des Unorganischen, des todten Nebeneinander des Stoffes, auch der tropfbaren und elastischen Flüssigkeiten. Jedes Atom hat in dem, was es ist, seinen Ort für sich. Jedes herrscht, vermöge der Theilbarkeit des Raumes, dem das Ganze unterworfen ist, nur an seinem Ort. Es geht in seinem Raum auf, denn es fällt als Qualität mit diesem Raum als seinem Quantum zusammen. Es greift nicht über ihn hinaus, weil es in ihn eingegangen und in ihm aufgegangen ist. Es kann sich nirgends aus ihm zurücknehmen.

Anders der dynamische Raum. Der Organismus tritt auf. Die Kraft überwindet die Trennung des Nebeneinander. So hat man von einer Allgegenwart der Seele in der Pflanze, der Seele im Leib gesprochen. Und reden wir nun gar von geheimnisvoller Gegenwart des Geistes, so sind wir erst recht aus dem Gebiet bloßen Seins in dasjenige des Lebens getreten. Der Geist beherrscht den Leib. Das starre extensive Außereinander und Nebeneinander ist intensiv überwunden. Der Leib ruht im Geist. Denn nicht die Füße tragen den Menschen. Umgekehrt ist's. Der Mensch, also der Wille, der Geist trägt die Füße.

„Jede Wahrnehmung von Gegenständen, die in der Flächendimension liegen, weist an die Tiefendimension zurück, auf ein Etwas, das selbst nicht Wahrnehmung ist, und welches sich doch in der Wahrnehmung mit einer Evidenz ankündigt, daß ich an seiner Existenz nicht zweifeln kann.“[62]) Dieses Etwas ist Hintergrund des Geschaffenen. Aus ihm geht dieses hervor, wie die sichtbare Pflanzengestalt aus der Athmosphäre und der unsichtbaren Potenz des Samens. Und sie geht endlich aus der Sichtbarkeit wieder in die Unsichtbarkeit dieses Etwas, dieses Samens ein- und zurück. Dieses Etwas ist das Geheimniß, ist eben das Leben.

Aber so ist's ja in allem Leben, wie schon im Pflanzenleben. Das Sein kann — so möchten wir sagen — nicht räumlich unendlich sein, sonst könnte ja nirgends Leben sein. Das bloße Sein ist aufgelöstes Leben, welches in seiner Erscheinung aufgeht. Das Leben geht nie darin auf. Es bleibt immer in sich ver-

schlossener Reichthum von Möglichkeiten. Es überragt also das Sein. Sonst wäre das Sein, es wäre das ausgegangene Leben, es wäre der Tod größer. Das Sein ist also begrenzt durch das Leben. Auch der Raum ist begrenzt durch das Leben. Jede Pflanzengestalt ist vom Leben zu einer mechanischen Raumgröße geformt. Und diese Form ist nur, weil sie vom unsichtbaren Leben als typischer Potenz getragen ist. So kommt und ruht extensives, sichtbares Sein aus und im unsichtbaren intensiven Leben. Wir sehen täglich, wie das Leben größer und bleibender und umfassender ist, als das Sein. S. 29.

Und wiederum ist, gehen wir wieder eine Stufe höher in Benutzung der Analogien, der Geist, der die Seele des Menschen an sich trägt, der Ort des Leibes. Es ist so, daß die vom Geist getragene Seele in dem in materielle Leiblichkeit gebundenen, im kosmischen Raum ausgereckten Menschen das Ueberräumliche darstellt. Oder besser, sie bildet den höheren Raum und Ort. Sie zeigt, was die jetzt materialisirte Natur an sich ist, der Ort des Leibes, oder der Ort, in welchem der Leib in seiner eigensten Gestalt erscheint und bei sich ist. — Ist diese Geistseele Ort des Leibes, so beherrscht und durchwaltet sie den Leib und verhält sich denselben gegenüber, weil von Geist getragen, auch frei. Daraus folgt, daß der Leib nicht das diese Seele in sich Fassende, ihre Bewegung an sich also Hindernde, an ihre Organe sie Bindende ist. Es folgt, daß diese Seele umgekehrt das den Leib überall Umgreifende und weit über dessen Grenzen hinaus also Freie und Thätige ist, daß sie ihren Leib in und unter sich hat. Es folgt, daß der Geist der Ort ist, in dem sie regionirt.

Und so ist Gott der Ort der freigesetzten Welt. Er ist in seinem Ort, den wir den dritten Himmel nannten, durch keinen leeren Raum, sondern durch Art des Wesens oder seiner Natur, vom Ort der Engel geschieden. Sein Gebiet durchwaltet, umfaßt, das Gebiet, welches wir den zweiten Himmel nannten. Und so ist Gott nur seinem Wesen nach und nicht räumlich vom Gebiet der Welt getrennt, die wir in ihrer vorübergehenden Vorhofsgestalt unsern Kosmos nennen. Ungefaßt umfassend durchwaltet ihn Gott. Und wie er Ort der Engel ist, so auch dieser den Menschen zu übergebenden Welt. Er ist als absolutes Leben Mitte und Umschluß der Dinge. Er umfaßt und hält als Mitte. Der Gegen-

satz von Innerem und Äußerem ist in ihm aufgehoben. Er, das Innerste, ist allumfassend auch das Äußerste.

Die einfachste kleine Nebelwolke, die sich aus feuchtem Wiesengrunde erhebt, könnte, denke ich, schon für den Vergleich uns genügen. Grund und Schwere bildet der wässerige Bestand. Er neigt nach unten. Ihn durchdringt und umfaßt aber die Luft des Thals. Und endlich sind beide durchdrungen, umfaßt und umleuchtet vom Aether oder vom Morgenlicht. Es sind drei Wesen, nicht räumlich, sondern nur nach ihrer Natur von einander getrennt. Und so giebt es, nehmen wir vorgreifend unsern Kosmos schon mit hinzu, drei Welten oder Himmel, durch ihre Wesen nur von einander geschieden. Paulus brauchte in den dritten Himmel nicht räumlich, durch Zwischenraum hindurch, erhoben zu werden. Gehast braucht ebenso in den zweiten, den der Engel, nicht emporgeführt zu werden. Und doch sind beide Räume nicht abstract, sondern geistlich sowohl als natürlich, die Natur nur verklärt gedacht, völlig concret-real. Doch wir ziehen uns hier zurück. Jede der drei Welten hat, dies nur fügen wir noch hinzu, ihre Lebens- und Seinsformen wie ihren Raum durchaus für sich. Jede hat ihre Geist- und Naturwesen an sich.

Alle dort und hier hervorgehobenen räumlichen Beziehungen stehen immer für uns erst in zweiter Linie. Nur können wir freilich das Bedürfniß verstehen, die Dinge zu berühren. Es sagte einmal J. P. Lange: „So lange die spiritualistische Richtung in der Theologie noch verharrt — so lange wird auch das Bedürfniß einer Vermittlung mit der astronomischen und gebildeten Weltanschauung nicht in vollem Maße empfunden werden.“ Gewiß, denn der Spiritualismus hat, wie schon die Mystik Valentin Weigels, statt der Oertlichkeiten nur Zustände. — Doch wir irren ab.

Erheben wir uns nun nochmals zum Ort Gottes.

Würde Gott dadurch etwa zu etwas Räumlichem und Zeitlichem, wenn man sich ihn zwar ohne creatürlichen Raum dächte, aber immerhin doch neben anderen Wesen, also nicht ohne alle Raumform? Dann müßte er ja etwas Creatürliches werden, weil er auch räumlich außer den Creaturen vorgestellt wird. Oder er müßte Creatur sein, weil wir als creatürliche Wesen ihn ohne Raum nicht denken und wissen können. Nun, wir denken Gott

über den Höhen, den Engelwelten, aber wir denken ihn doch nicht nur in einem Ineinander, wir denken ihn auch in einem Nebeneinander der Hypostasen. So umfaßt er, nie gehalten, Alles haltend. So mündet und gipfelt Alles in ihm, wie überall das Sichtbare im unsichtbaren Leben. Nicht das „Sein" sondern seine Tiefe, der es entstammt, ist das Größere. So ist Gott aller Welten Tiefe. Aber eben als der Bewegte. Helmholtz sprach die Ansicht aus, daß unsere Anschauung von Zeit und Raum ihre Entwicklung durch Bewegungsempfindungen erhalte. Dies ist unzweifelhaft richtig. Ebenso richtig ist es aber auch, daß Gott nicht freilich derartiger Empfindungen bedarf, um zu solcher Anschauung zu gelangen, wohl aber, daß die Mannigfaltigkeit seiner Lebensbewegung Zeit und Raum thatsächlich setzt. Dies aber nicht als Raum und Zeit in unserm Sinn beengender Gegensätze, in die wir zeiträumlich gebunden sind. Dies vielmehr im Sinn des freien Rhytmus wechselnder Offenbarung und der in Mannigfaltigkeit aufleuchtenden Energien und Lichter. Und endlich, ebenso richtig ist's, daß diese göttliche Bewegung in uns Bewegungsempfindungen, Empfindung auch für Bewegungen des göttlichen Wesens absetzt.

Als Nachsatz ist ein kleiner Excurs nöthig. Das wird, denken wir, aber auch klar sein, daß durch unsere concrete real-ideale Fassung des Absoluten, also durch unsern Gottesbegriff nun auch die Eigenschaften der Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Allgegenwart weit bestimmter werden müssen. Vergl. oben S. 75 ff.

Unter den immanenten Eigenschaften stand uns voran die Macht.

Die Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit Gottes, die man aus der Macht ableitet, ist wie man sie gewöhnlich auffaßt, gradezu abstractes Sein, also schlechte Unendlichkeit, Progreß in's Unendliche. Gott ist dann außer dem Raum. Und da es außer dem Raum, welcher der Unendlichkeit angehören soll, dieser Auffassung nach kein Wo gibt, so ist Gott als transcendenter: nirgends. Dies ist folgerichtiger Ausbau des spiritualistischen Gottesbegriffs. Wir erhalten durch ihn als transeunte Eigenschaft ein diffus ausgespanntes, leeres, gleichartiges Ueberallsein.

Und ebenso ist's mit der Unermeßlichkeit. In der That schließt aber die rechte göttliche Unermeßlichkeit die Grenze, das Ende nicht schlechthin aus, sondern ein. Sie ist eben das in sich

kreisende Leben, welches zugleich das Maß setzt und in sich hält. Unermeßlichkeit ist also Gottes gewolltes Sosein, in welchem es Alles umfaßt. Die schlechte Unendlichkeit und Unermeßlichkeit das ist die Linie, welche kein Ende finden kann. Die Figur der rechten Unendlichkeit ist der Kreis. Zur Unermeßlicheit in rechtem Sinn gehört also der Begriff der Unerschöpflichkeit. So wird die Unermeßlichkeit als Begriff positiv erfüllt. Und es gehört dazu der Begriff der Vollendung. Unerschöpflichkeit ist die Innenseite, Vollendung die Außenseite der Unermeßlichkeit. Sie ist also Tiefe, des in Gott ruhenden Reichthums, ruhend weil gesammelt in Vollendung. Wie sehr hatte Schelling Recht, wenn er sagte das Vollendete sei im Gegensatz zur schlechten Unendlichkeit „das in sich Runde, Abgeschlossene".

Es gibt also auch nicht jene impletive, ruhende Allgegenwart als gleichartiges wenn auch operatives Gegenwärtigsein. Das ist eine schlechte Allgegenwart. Je concreter und centraler wir Gott als Person denken, desto freier und lebendiger ist seine Gegenwart. Je mehr wir die Tiefe und die reale Erscheinung des Absoluten und zwar örtlich und räumlich, seinen Raum und Ort sich setzend verstehen, je kräftiger wir auffassen als die Mitte, desto mächtiger aber auch leichter werden wir ihr Wirken, ihre gegenwärtige Bethätigung in ihrer Mannigfaltigkeit je nach der verschiedenen Empfänglichkeit der Dinge verschieden, verstehen können. Das am meisten Bestimmte wird am weitesten und am freisten sein, zu bestimmen. Das central Bestimmte nur verliert sich nicht an den Umkreis. Nur die potenzirte Gegenwart eines Irgendwo ist kräftig und frei für ein gegliedertes und mannigfaltiges Ueberall. Nur dann ist die Gegenwart Gottes entsprechend der Gliederung des Geschaffnen gegliedert und mannigfaltig, wenn als centraler Halt ein fester und bestimmter Stütz- und Quellpunkt nicht fehlt. Sonst ist sie monotones Sein. Wirklich lebensvolle Gegenwart überall haben wir erst durch die vertiefte Gegenwart an einem Ort. Sie erst bringt uns die Allgegenwart als freie persönliche Selbstsetzung Gottes. Und diese stellt sich, je nach dem Object nur verschieden, als Erweisung in den Gebieten der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit uns dar.

Der spiritualistische Gottesbegriff hat also auch auf diesem Gebiet irre geführt. Man hätte von vornherein den Begriff der

Unendlichkeit richtiger fassen müssen, und zwar als Unerschöpflichkeit. Obwohl auch hier Fortschrite gemacht sind. Von Gottes Allgegenwart sagte Dorner mit Recht, sie sei „nicht die einer einförmigen Ausdehnung, sondern sie ist wie sein Wesen eine unendlich gegliederte". Und er zeigte es.[63]) Ein großer Fortschritt! Denn Schleiermacher kannte als Allgegenwart nur „raumlose Ursachlichkeit Gottes".[64]) Nicht vergebens hatte doch Schelling von der absoluten Indentität „von Thätigkeit und Sein" geredet.[65]) Er hatte der Bewegung einen Raum im Absoluten errungen. Und, wie Eichhorn richtig sagt, „im Problem der Bewegung treffen Zeit- und Raumproblem zusammen".[66])

Mit unserer Darstellung der Allgegenwart als bewegter, freier und gegliederter ist bereits diejenige der Allwissenheit gegeben. Wir fanden die Epignose als ewigen Rathschluß in Gott. Er ist auf Voraussicht gegründet. Daher die ewige Vorsehung. Im Contakt mit einer geschöpflichen Welt wird dieses Wissen auch von der relativen Freiheit des Geschöpfes abhängig. Es grenzt also an relatives Wissen. Wäre es absolutes nur, so wäre die Geschichte der Menschen nur Evolution. Es würde ein ewig feststehender Satz sich in der Zeitlichkeit nur einfach abspielen. Wir hätten keine wirkliche Geschichte. Allwissenheit geht frei, bewegt und gegliedert nach deren geschöpflichen Verhalten, in die Geschichte ein. Sie beschränkt sich aber nie, wie Martensen will, und W. Schmidt zu wollen scheint, auf bloßes Mitwissen. Und begleitet vom Concursus, von Mitwirken ist sie immer.

Wir haben mit dem Begriff der himmlischen Welten, auch den der Unendlichkeit und Gegenwart lebendig gegliedert zu fassen. So auch den der Ewigkeit.

Der biblische Begriff des Aeon ist nicht der gleichartig starrer Ewigkeit. Die Aeonen drücken vielmehr das lebendige Wechselverhältniß des lebendigen Gottes mit der Creatur aus. Als Zeiten der Offenbarung aus Gottes Willen hervortretend, und in ihrer Dauer von der creatürlichen Freiheit bedingt, weisen die Aeonen in ihrem Wechsel und Rhytmus auf einen Reichthum und eine Bewegung der göttlichen Ideen und Willen, also auf eine Aufeinanderfolge nach Analogie der Zeit zurück. Das besagt der Ausdruck: Von Ewigkeiten zu Ewigkeiten. Die „Ewigkeiten" zeigen die Fülle, als im Wesen Gottes des ewigen verschlossen

liegend. Röm. 1, 20. Hebr. 7, 16. 1 Tim. 1, 17. Diese Fülle ists, die von hier, vom göttlichen Pleroma aus, in immer neuen Offenbarungen als Aeonen hervortretend gedacht ist. — Sie spiegeln gewissermaßen den Rhytmus, in dem das unauflösliche Ineinanderleben der göttlichen Hypostasen, das unauflösliche Ineinanderklingen der göttlichen Kräfte, in ewiger Gegenwart von Spannung und Lösung sich bewegt. Der aber, von dem Alles kommt, in dem Alles ruht, der das A und das O ist, er ist der König der Aeonen. Diese Herrschaft ruht auf dem absoluten Wirken. Und dies Wirken in den Ewigkeiten ruht auf der Unveränderlichkeit des Wesens an sich, die doch Veränderlichkeit in Beziehung auf die geschöpfliche Welt ist.

So haben wir denn im ersten Theil unserer Arbeit die immanente Trinität in ihrer Bewegung und Erscheinung darzustellen versucht. Der Umstand nur, daß auch die Geisterwelt in den jenseitigen Himmel fällt, vermochte uns, transeunte Offenbarung hereinzuziehen. Die Darstellung der immanenten Relationen des göttlichen Lebens ist hiermit geschlossen.

In einer zu Athen gehaltenen Rede hat Rossis 1891 gesagt, die Trinität schließe den Abgrund der zwischen dem Dualismus bei Plato und Aristoteles bestehe, und dem Neuplatonismus, der die Einheit Gottes in die Welt zerfließen lasse. Die Trinität sei die höhere Einheit. Die Geschichte dieses Dogmas sei „die Fortsetzung der griechischen Philosophie".[67]) Wir billigen dies völlig, denn die griechische Theologie hat nicht nur in großen Concilien das Meiste geleistet. Sie ist auch, wenn das Abendland in Scholastik und Dialektik zu verknöchern drohte, wieder erwacht. Denken wir nur an die Reichersberger, Gerhoh und Arno, an Honorius von Autun und Rupert von Deutz im zwölften Jahrhundert. Es wird in dem „Zur Begründung" davon noch die Rede sein. Und denken wir endlich an den Aufgang evangelischer Theologie im sechszehnten Jahrhundert. Man braucht nur in den Catologus testimoniorum, bei Müller S. 800 ff., zu blicken, um inne zu werden, wie eingehend man nicht nur für die Christologie auf die griechischen Väter zurückging, indem man übrigens den Platonismus des Areopagiten gar wohl erkannte. Und will man die Magdeburger Centurien, will man den Catalog. testim. veritatis einsehen, so nehme man Tom. II.

Hier am Schluß bekennen wir freilich, daß es, wie unseres Erachtens bei eingehender Nachprüfung Niemandem, so auch uns nicht völlig gelungen ist, die feine Linie festzulegen, welche für Construction der Trinität zwischen Tritheismus und Sabellianismus mit absoluter und endgültiger Sicherheit Alle überzeugend hindurchführt. Als die Werkführer den vor St. Peter in Rom aufzurichtenden Obelisk fast in völlig senkrechte Stellung gebracht hatten, fehlte bei genauer Beobachtung noch ein fast Unmerkliches, um die geometrisch perpendiculäre Stellung zu geben. Die angewandten Bau- und Hebungsmittel versagten, ohne dieses Letzte noch zu erreichen. Da fand ein findiger Kopf das Mittel: Er feuchtete, so erzählt man, die Taue an. Und der ungeheure Granit ruhte nun in sich. Ob auf Erden der Geist voll höherer Einsicht gefunden werden wird, welcher jene oben angedeutete Linie findet, so daß das hohe Geheimniß der Trinität als völlig widerspruchslos in der Kühle des forschenden Verstandes ruht, bezweifeln wir.

Wir aber lassen uns an dem genügen, was von Alters überliefert ist. Nicht ohne Gottes Führung gelangte die Kirche zu ihrer begrifflichen Ausgestaltung der immanenten Trinität. Getheilt und theilbar sind nach unserer Dogmatik also nur die opera trinitatis ad intra. Das Proprium des Vaters ist demnach das generare, das des Sohnes das genitum esse, das des Heil. Geistes die passive speratio, die processio von Beiden. Dies die stillschweigende Unterlage, auf welcher unsere Darlegungen hier sich bewegten, wo wir von den immanenten Relationen zu reden hatten. Und so schließen wir uns gern Chemnitz an.

Im Anschluß an den Lombarden das betreffende Kapitel seiner Loci schließend, stimmt er in die kirchliche Präfation und das Bekenntniß der gesammten Kirche ein mit dem:

Sanctus, Sanctus, Sanctus
Dominus Deus Sebaoth, plena
omnis terra gloria
ejus.

Bemerkungen.

Was die Bestimmung der Unendlichkeit, Unermeßlichkeit und Allgegenwart betrifft, so ist's der Kürze wegen wohl erlaubt, auf m. Realpräsenz S. 16 ff. hinzuweisen, wo weitläufiger darüber gehandelt ist.

Bezüglich Gottes als Ort und des Ortes Gottes füge ich zu dem, dort S. 14 ff. Bemerkten nur noch Einiges.

Was Hermas Pastor als Ausspruch der Schrift anführt, Gott sei παντὰ χωρῶν, gibt, wie Prof. Zahn mir schreibt, der Uebersetzer des Hirten mit: omnium capax et qui a nemine capiatur. Damit ist allerdings nichts gesagt. Theophilus v. Ant ad Autol. zeigt, wie Gott Alles umfaßt. — ἀυτός ἐςτι τόπος τῶν ὅλων. Edit. Humphrey Cantabr. 1852 S. 42. So Hilarius: Nullus sine Deo neque ullus non in Deo locus est.

Joh. Damasc Ausg. Opp. Paris 1712. I. S. 149: ἀυτὸς γαρ (θεός) δὲ ἑαυτοῦ τοπὸς ἐστι, und zwar Alles erfüllend, Alles umfassend, wie Gregor von Naz. Uebrigens ist Gott τὸ κατὰ πάντα τέλειον. Gott ist der Ueberweltliche und αὐτοζωὴν αὐτοφῶς. „Gott ist nicht in einem Ort. Denn er ist sein eigner Ort, der Alles erfüllt und über Alles ist, und selbst Alles enthält. Doch sagt man, daß er an einem Ort sei, und man nennt das den Ort Gottes, wo seine Wirksamkeit offenbar wird."

Der Engel ist niemals zugleich an mehreren Orten gegenwärtig, wie Gott. Er ist, wo er wirkt und seine Schnelligkeit ermöglicht ihm vielfaches Wirken.

Der Ort der Seele ist der Leib, und sie ist ganz im ganzen Leibe, nicht Theil im Theil. Die Seele wird nicht vom Leibe enthalten, sondern sie enthält ihn wie das Feuer das Eisen (περιέχει ἀυτο ὡςπερ πὺρ σιδηρόν.) Lib. I. c. 17. Joh. Dam.

Nach Nikolaus von Cusa (bei Pünjer) ist Gott das Centrum der Dinge. Als Durchmesser durchdringt er, als Umkreis umfaßt er. „Gott ist — sagt Dieringer — als die Grenze des Alls der Außer- und Ueberräumliche und damit sein eigner Raum, der absolute Raum." Lehrb. d. kath. Dogm. Mainz 1850. S. 60.

Bei Correktur des Satzes sehen wir, wie von Oettingen richtig verlangt, daß Unermeßlichkeit und Unräumlichkeit „sich positiv ausdrücken lassen" müssen. Luth. Dogmat. 1900. Bd. 2. S. 243.

Zweiter Theil.

Werfen wir auch hier zuerst den Blick in die Theologie unseres Alterthums.

Wo das Meer an der syrischen Küste brandet und an die glänzenden Hafenmauren der kaiserlichen Stadt schlug, wo Cornelius, der Centurio der italischen Cohorte, zuerst aus den Heiden in die Kirche aufgenommen war, grade dort lehrte zweihundert Jahre später, wie wir uns erinnern, der Alexandriner Origenes. Es war zu Cäsarea. Der wichtigste Stapelplatz für Verbindung des Ostens und Westens ward durch ihn und seine Schriften nun auch zugleich die wichtige Hafenbucht, aus welcher nicht nur die heiligen Schriften in jenem großen Bibelwerk, sondern auch die Methode der Schriftauslegung in das Abendland ging.

Weshalb wir hier an Origenes denken, dies hat seine besondere Bewandniß.

Wir knüpfen nun also dort an, wo wir standen, als wir den ersten Theil eröffneten. Für ihn beschränkten wir uns eigends auf den Himmel Gottes und der Engel, also auf die Geisterwelt, auf das Jenseits. Und nun, den zweiten Theil eröffnend, stehen wir vor dem zweiten Glied des Weltganzen, dem Diesseits, der Erdwelt. Hier kommen lediglich die transeunten Eigenschaften Gottes in Betracht. Denn hier tritt eine Fülle der Relationen zu dem Endlichen je nach dessen Verhalten ein. Und für diese Gliederung nun kommt uns in Betracht, wie Origenes das All der diesseitig geschaffenen Dinge in drei concentrischen Kreisen sah. Der erste, der Kreis des Vaters, begreift die natürliche Schöpfung. Der zweite, der Kreis des Sohnes, enthält die vernünftige Schöpfung. Der dritte, der Kreis des heiligen Geistes, ist ethische Neuschöpfung, das Gebiet der Kirche. So verhalten die Drei sich vorzugsweise wie physisches, intellektuelles ethisches Moment. Und in dieser Beziehung treffen auch wir ja selbst mit Thomas zusammen. Denn er sieht vorzugsweis im Vater die Macht, im Sohn die Intelligenz, im Geist die Güte.[68])

Hören wir zu Origenes noch jenen Presbyter zu Ptolomais, der ihn überlebte. Hören wir Sabellius. Die Sonne des Heils steigt der Welt auf. Aber diese sieht nur die äußere Gestalt. Sie steht erst in der Zeit des Gesetzes und des Vaters. Die Sonne steigt höher. Sie entfaltet ihren Strahlenkreis, sie erleuchtet. Die Welt steht in der Zeit des Sohnes. Und nun durchdringt die Sonne erwärmend was sich ihr nicht entzieht. Die Welt steht in der Zeit des Geistes. So Sabellius. Er kannte freilich nur eine Trinität in der Geschichte. Wir erkennen eine außerweltliche, dürfen hier aber mit ihm gehen, da keine Hypostase selbstverständlich allein und für sich handelt.

Für die operatio ad extra, welche uns hier erst an dem uns zuständigen Kosmos aufgeschlossen wird, kommen aber die trinitaren Gestalten hinsichtlich ihres Eingreifens und Wirkens unter neuem Gesichtspunkt in Betracht. Wir meinen unter dem des Allgemeinen, Besondern und Concreten.

Die erste Hypostase vertritt abwechselnd das Allgemeine, die zweite das Besondere, die dritte das Concrete. Denn das Geschaffene stellt sich dar als Prinzip, als auswirkende Kraft, als ausgewirkter Stoff. Hierfür wirkt der Ternar immer aber zusammen. Aber immer nur eine der Hypostasen steht im Vordergrund nach Außen, und wirkt dann immer wie das Concrete, und leitet und formt concret. So steht für das Werk des Vaters dieser wirkend voran, das concrete Moment der Trinität gewissermaßen vertretend. Der Geist vertritt das Moment des Besonderen, der Sohn dasjenige des Princips. Ebenso tritt dann für das Werk des Sohns dieser handelnd als concretes Moment in den Vordergrund. Der Geist vertritt das des Besondern, der Vater das des Prinzips. Und endlich steht für das Werk des Geistes dieser selbst an der Spitze der Action, das concrete Moment in concreter Auswirkung nach seiner Art darstellend. Der Sohn stellt hier das des Besondern, der Vater das des Prinzips dar. Unter diesem dreifachen Gesichtspunkt stellen wir die Hypostasen bezüglich ihrer gemeinsamen Thätigkeit nach Außen. So steht also das Zusammenwirken der Hypostasen fest. Mit Recht haben unsere Dogmatiker aber den Vorbehalt gemacht, daß dieser oder jener sensu eminentiori eine bestimmte Eigenschaft zukomme, sobald es sich um die manifestatio ad extra handle. Dies legt Joh. Gerhard dar, und Quenstedt erörtert es

noch weitläufiger, wie eine solche Verschiedenheit ratione principii et inchoative anzunehmen sei. Dieses selbstverständlich nur im Sinn materieller Gemeinsamkeit des trinitaren Thuns nach Außen.

Zusammgefaßt sind die Werke nach Außen in der bekannten Aussage. In dem „aus Gott, durch Gott, zu Gott", mit welchen Röm. 11 feierlich schließt, finden wir keine Lehre über die Trinität. Aber wir finden mit unsern Dogmatikern die dem Apostel gegebene Andeutung derselben. Wir haben das Prinzip, das Realprinzip den Urgrund aus dem die Dinge. Wir haben die Vermittlung, durch welche dies Prinzip in das Besondere eingeht. Und wir haben den Zweck, zu welchem, die Endabsicht, für welche die Bewegung gedacht ist. Denn von einer Bewegung, welche die Hypostasen in einem Außereinander leiten, ist, wie deutlich erhellt, nie die Rede. Sie verharren immer im Ineinander.

Es tritt so für die Werke der Manifestation nach Außen, immer nur gewissermaßen zuerst formelle Unselbständigmachung zweier Hypostasen gegen die leitende ein. Man könnte sagen:

Zuerst diejenige des Sohnes und Geistes gegen den Vater. Der Leiter, der Geist steht werkzeuglich zur Seite, der Sohn steht im Hintergrund. So im Werk der Schöpfung.

Sodann, und unter demselben Gesichtspunkt und nach derselben Kategorie von uns aus gesehen — tritt für das folgende Werk der Sohn leitend ein, die Epoche bezeichnend. Der Geist steht ihm werkzeuglich und auf ihm ruhend zugleich zur Seite. Im Hintergrund in dieser Beziehung steht der Vater. So im Werk der Erlösung.

Endlich und ebenso tritt der Geist leitend ein. Ihm zunächst der Sohn, im Hintergrund der Vater. Der Geist zieht zum Sohn und durch diesen zum Vater. So im Werk der Heiligung.

Die Weltbeziehung Gottes umfaßt im Gegensatz zu seiner Selbstbeziehung, und der Beziehung zur jenseitigen Geisterwelt hier nur den kleinen Kreis der Weltcreatur. Daß sie hier eine freiere ist, daß sie hier als bloße Adessenz, aber auch je nach Empfänglichkeit als Inexistenz, also je nach der Weltsphäre gegliedert ist, liegt auf der Hand. Nirgend ist sie naturhaft Expansion. In dieser Beziehung waren weder Luther, noch Brenz und seine schwäbischen Freunde immer von Übertreibung frei.

Unverkennbar ist in der klimaktischen Steigerung in Eph. 4

und zwar in den Versen 4, 5. 6 — Geist (Kirche), Christus, Gott — das ökonomische Walten der Trinität dargestellt. Und der Gott, welcher über Alle herrschend waltet, ist zugleich in thätiger Einwohnung in Allen und wirkt ebenso thätig durch Alle hindurch. Eine Beschreibung also der in der Kirche sich entfaltenden charismatischen Wirkung des Dreieinigen, näher des heil. Geistes. Ebenso finden wir's 1. Cor. 12: ein Geist, ein Herr, ein Gott. Und dann führt der Apostel die Charismen auf, in deren Dreitheilung wieder, der heilige Geist, seine Gaben vertheilend, die Kirche baut. Denn er ist's, welcher den Sohn Gottes auf Erden zu verklären hat. Doch davon im betreffenden Abschnitt.

In Fortsetzung zu dem, was wir früher schon über die ternare Manifestation ad intra mit unserer Dogmatik sagten, fügen wir nochmals als Untergrund, und nur für unsere ferneren Erörterungen, mit derselben Dogmatik dieses abschließend hinzu, was sie für die Manifestation der Hypostasen nach Außen lehrt. Die Operationen sind eben untheilbar. Und dieses bezeugen Schriftaussagen von 1 M. 1, 26 an und besonders bei Johannes. Und hier schlagend des Herrn Wort: Der Vater aber, der in mir wohnt, derselbige thut die Werke. Glaubt nur, daß ich im Vater und der Vater in mir ist. Joh. 14. Dort liegt im A. T. die verschlossene Tiefe. Hier im N. T. sehen wir die Entfaltung, die Bestätigung, und aufgeschlossener das Geheimniß ternaren Ineinanders der Hypostasen und ternarer Einheit im ökonomischen Walten ihrer transeunten Relationen.

Es scheint, als ob wir, aus dem Gebiet der ontologischen Trinität in dasjenige der ökonomischen tretend, uns aus dem Dunkel in das Licht begeben. Es wird uns weniger so scheinen, wenn wir versuchen, die Werke, ohne jenem Ineinander zu nahe zu treten doch als der drei Tage, also als die des Vaters, des Sohnes, des Geistes, als die persönlichen der Hypostasen, darzustellen, also so zu zeichnen, daß die ökonomische Trinität nicht der ontologischen entfällt. Die simultane Manifestation wird nun auch die successive.

Erster Abschnitt.

Wir stehen vor dem Werk der Schöpfung, dem Werk des Vaters. Und in Betracht kommen eigenschaftlich die beiden transeunten Relationen der Welt gegenüber. Wir meinen die Energie der Heiligkeit. Wir nennen sie Zorn. Ihre Kehrseite ist die Energie der Liebe. Wir nennen sie Erbarmen.

Die Signatur des Abschnitts aber ist der Septenar, die Siebenzahl der Schöpfungstage. Dies ist die Zahl, die wir hervorragend der dritten Hypostase, dem Geist, welcher das Werk des Vaters eröffnet, eignend fanden.

Betrachten wir die Schöpfung an sich. Sie ist gemeinsames Werk der drei Hypostasen. Aber jede ist in besonderer Form wirksam. Der Vater legt nach dem im Sohn wie in schimmernder Intellectualwelt ihm aufgegangenen Bild den Grund der Welt concret. Der Sohn ist's, welcher den Weltgedanken in sich barg. Er bleibt Aufriß und ideelle Grundgestalt des Ganzen. Er ist der hinausführende und vermittelnde Radius. Der Geist ist auf dieser Stufe die natürlich gestaltende Macht. Als Geist und Hauch über dem Ganzen einer zu bildenden Welt, formt und führt er das Geschaffene, das Moment des Besonderen vertretend. Er führt in Stufen immer wieder in das Bild des Sohnes zurück, am Radius also rückwärts. Endlich führt er's am Schluß der Weltzeiten zum Vater ein, wo denn dieser Alles in Allem ist. Diese Bewegung aus der Tiefe durch den Radius in die Vielheit des Umkreises, und zurück aus der Vielheit durch den Radius zur Einheit ist der beständige Rhytmus der göttlichen Manifestation, wenn wir uns die Schöpfung ohne den Eintritt der Sünde denken. Es ist dann in dieser geschaffenen Herrlichkeit dieselbe simultane ewig ineinanderkreisende Thätigkeit der Hypostasen, wie wir sie in der immanenten Herrlichkeit fanden. Auseinandergelegt erscheint die Thätigkeit nur, indem sie mit Eintritt der zerlegenden und zersetzenden Sünde, mit Herabsetzung der reinen Schöpfung zu einer materialisirten Welt, auf diese als besonders gewordene einzugehen hat.

Das Zusammenwirken der Hypostasen für das Werk des Vaters ist also so gedacht, daß dieser hierfür wie auf gesenkter Linie die tiefste und äußerste Stelle nach dem Unten der Welt hin einnimmt. Denn er waltet hier als das concrete Moment. Der

Geist tritt als Vertreter des besondern, individualisirenden unmittelbar neben ihm in das Werk ein. Der Sohn steht hier noch als Formprinzip in Ferne vom Werk, wenn man sich so überhaupt ausdrücken darf. Aber der Geist eröffnet den Tag des Vaters. Denn ehe dieser spricht, schwebt er schon thätig über den Wassern. Er handelt im Willen des Vaters, nach dem was wir früher Pronoia nannten, als wir von immanenter Herrlichkeit sprachen. S. 112.

Würde man fragen, wie die Drei der Hypostasen im Ganzen sich zu dieser Welt gehemmten Lebens, zu diesem Theil ihrer Welten verhalte, so würden wir antworten, daß hier ein Verhältniß noch loser Art erst sei. Das Ziel des heiligen Ternar ist immer dasjenige der ethischen Durchwohnung der Creatur. Hier, wo wir vom Werk des Vaters reden, kommt nur die erste Stufe zu diesem Ziel in Betracht. Wir meinen diejenige bloßer Anwohnung oder Beiwohnung.

Erstes Kapitel.

Wie der Gottesbegriff, so der Schöpfungsbegriff, so auch der Weltbegriff.

Nicht darum ist, so können wir mit Irenäus sagen, die Welt geschaffen, weil der Sohn κόσμος νοητὸς ist. Umgekehrt liegt die Sache. Wir verstehen die Welt nur, wenn wir sie als Ergebniß der absoluten Bedürfnißlosigkeit Gottes erkennen, ohne welche Gott nicht die wirklich freie, lautere Liebe sein könnte. Diese aber soll die Schöpfung gerade uns lehren.

Es ergiebt sich eine zweite Bestimmung. Basilius sieht in dem „Schaffen" die Absicht, es zu zeigen, daß der Schöpfer nur einen kleinsten Theil seiner Kraft für dieses Werk nöthig hatte. „Wie mit derselben Kunst der Töpfer tausend Gefäße bildet ohne Kunst, noch Kräfte zu verzehren, so hatte der Meister nicht nur die Fähigkeit, diese eine Welt neu zu schaffen."[69])

Aus unserm Gottesbegriff ergiebt sich für den Weltbegriff ein Drittes. Es ist oft bemerkt worden, daß, wenn Thomas erörtert, seine aristotelischen Bildung durchkreuzend immer der

Areopagit entgegentritt. Und so ist es denn auch zu erklären, daß er, wie Strodl sagt, „vor der Realität der Welt stehen geblieben und nicht auch diese nach ihrer Möglichkeit in die Untersuchung gezogen" hat. Er ließ also „die eigentliche Aufgabe einer positiven Erklärung der Weltwirklichkeit ungelöst."[70]) Denn der Areopagit hat nur eine Scheinwelt. Er hat nur göttliche Ausstrahlungen statt der wirklichen.

Es ergibt sich ein Viertes, und wir fügen es im Hinblick auf die Neueren gleich hier hinzu. Nicht aus einer ewigen Materie und nicht ewig ist die Welt geschaffen worden und gewesen. Dessen bedarf nur der pantheistische Gottesbegriff, nach welchem Gott für sein Bewußtsein und seinen Reichthum der Welt bedarf. Mit Recht machte Philippi gegen den Beweis für die ewige Materie auch das geltend, daß die bekannte Verneinung in der Makkabäerstelle, welche die Vulgata mit ex nihilo übersetzte, im Text nicht die relative, sondern die absolute Verneinung ist.

Und es ergiebt sich endlich noch dies. Aristoteles schließt das Wollen von Gott aus. Daraus schloß man denn, wie O. Flügel richtig sagt, „daß das Wirken als die nothwendige Folge des Seins angesehn, und dieses Wirken eo ipso Denken oder Vernunft genannt wird, so daß alsdann Denken, Wollen, Thun in Gott dasselbe ist. So, um von den Alten abzusehen, Descartes. Er faßt Alles, was in Gott vorgeht, in eine simplicissima actio zusammen, wodurch natürlich Gottes Denken und Wollen alle Aehnlichkeit mit dem, was bei Menschen so heißt, verliert, und womit der Begriff einer Person verloren geht." Womit aber auch, setzen wir hinzu, die reine Schöpfung verloren geht. Denn nothwendig geht nun was in Gott vorgeht als Welt aus Gott hervor.

Uebrigens haben wir hier in O. Flügel absichtlich einem Anhänger Herbart's das Wort geben wollen.

Wir reden von dieser Welt als dem Kosmos, also vom sichtbaren Universum. Diejenigen, welche von dieser Welt, die wir Erdwelt nennen, die Astralwelt ausnehmen, zerlegen den Weltbegriff. Sie nehmen das Heer der Sterne aus der Beziehung zur Erde heraus, auf welche es doch deutlich angelegt, in deren Geschichte es verflochten ist. Jene fernen Welten den Engeln als Wohnorte vorzubehalten, ist Gewaltthat am Text. Dazu hat auch wohl das Erschrecken vermocht, welches dem Contrast gegenüber zu überfallen

pflegt, in dem die Kleinheit der Erde zu den unermeßlichen Räumen der Fixsternwelten steht. Wir wiederholen hier nur.

Aber wir sollten bedenken, daß jene scheinbare Unendlichkeit, welche die Teleskope uns zeigen, von jener paralysirt wird, welche das Mikroskop im Wassertropfen uns aufschließt. Und wir wissen schließlich selbst nicht, was staunenswerther erscheint. Ist's jene Unendlichkeit der leuchtenden Welten über uns in den Tiefen des Himmels, oder die Unendlichkeit der leuchtenden Quallen unter uns in den Tiefen des Meeres.

Doch lassen wir das, da wir darauf zurückkommen müssen. Genug, dies haben wir als sichtbaren Weltbau im Auge, wenn wir von Kosmos reden werden. Wir werden schon im folgenden Kapitel darauf eingehen. Hier nur die Frage nach den göttlichen Relationen zu ihm. Und dies umsomehr, als, wie sich zeigen wird, diese Welt im Argen liegt.

Wie verhält sich Gott transeunt zu dieser Welt?

Hier kommen zunächst in Betracht die Eigenschaften der Erhaltung und Regierung. Die Welt wird nicht nach begrifflich von uns gewonnenen Gesetzen regiert. Diese ziehen wir nur wie das Gewebe eines Maschenwerks über die Welt hin. Gott vielmehr erhält und regiert in mächtig waltender Gegenwart. Denn er trägt sie in jedem Moment mit seinem kräftigen Wort. Und er ist den Menschen, wenn sie wollen, offenbar, indem sein unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit an den Werken wird ersehen.

Gott ist nicht unveränderlich in starrer deistischer Weise. Er ist's vielmehr „in ethischer Lebendigkeit," wie wir mit Dorner sagen könnten.[71]) Darum aber ist sein Verhalten gegen das Böse anders, als gegen das Gute. Er verändert damit seine Mittel je nach Beschaffenheit der Menschen. Er hat sich eben in freier Liebe zu dieser Art der Theilnahme an deren Geschick zugleich mit der Schöpfung selbst bestimmt. Er hat sich also bestimmt, nicht Plan und Ziel, wohl aber Weise und Wege zu ändern, weil der Freiheit freier Geschöpfe anzupassen.

Es fällt so der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes für uns hin. Es kann also z. B. seine Reue niemals seinen Liebenswillen ändern, welcher eben nur hinsichtlich der Mittel sich ändert. Dann fällt aber auch die Furcht hin, den Zorn als wirkliche transeunte Eigen-

schaft gelten zu lassen. Zorn stößt nur zurück, was sich der völligen Liebeserweisung Gottes entgegenstellt. In diesem Sinn wird Gottes Gerechtigkeit zur Strafgerechtigkeit. Und in diesem Sinn, zurückstoßend damit er ziehe, geht sein Zorn in einer unermeßlichen Reihe von Kindern des Zornes über die Erde. Und dem nur entspricht die Zersetzung und Eitelkeit aller irdischen Creatur. Im Hintergrund steht der, welchem als Fürsten dieser Welt Raum gegeben ist, der Menschheit Alles zu einer Versuchung zu machen, welche Versündigung im Gefolg hat.

Damit stehen wir vor der göttlichen Gerechtigkeit. Sie zeigt sich schon abgeschattet auf der Stufe des creatürlichen Lebens. Hier nennen wir es Gesetz der natürlichen Entwicklung. Es ist als immanentes Lebensgesetz Anordnung für Bewahrung der Ordnungen und Arten. Es ist was wir gerechte Vertheilung der Kräfte für Leistungen nennen. Es ist ein Weltgesetz, welches, wenn auch noch so unkenntlich, doch hindurchscheint, daß, wer es nicht beachtet, wer Kräfte zügellos verbraucht, an Dem zu Grund geht, was er verachtet.

Dieselbe Gerechtigkeit macht sich dann auch auf intellektuellem Gebiet im Völkerleben, sie macht sich schließlich auf ethischem geltend. Es ist doch so, daß Der sich erniedrigt, und endlich überall sich unmöglich macht, wer in Willkür der Zucht, also dem Gesetz, sich entzieht. Denn das Gesetz, die in ihm ausgeprägte Gerechtigkeit, welche auf natürlichem Gebiet objectiv in den Dingen liegt, tritt auf intellektuellem in Anordnungen und Gemeinschaftsformen, auf ethischem endlich in Forderungen und schließlich in Urtheilen und Rechtssprüchen des Gewissens hervor. Auf allen Stufen aber ist die göttliche Gerechtigkeit, und so die göttliche Weltregierung für Sicherung dieser Gerechtigkeit im geschöpflichen Leben der Ausdruck der göttlichen Heiligkeit.

Allerdings kann diese sich erst auf der zweiten Stufe und dort in der Barmherzigkeit voll entfalten. Wir stehen hier noch auf der ersten, indem wir vom Gebiet des Vaters als dem Gebiet vorzugsweise der natürlichen Schöpfung reden. Da fragt es sich denn: ist der Zorn auch eine wirkliche Bewegung im Gemüth Gottes? Ist seine Liebe also einer Veränderung, einer Aufhebung durch das Geschöpf unterworfen? Nicht doch. Sie ist im Zorn. Sie bleibt auch wo der Zorn eintritt. Sie bleibt, indem sie

Jenen beglückt, während sie Diesen straft. Liebe und Zorn als wirkliche Eigenschaften Gottes wenden sich gegen dasselbe Geschöpf im Nacheinander und immer zum Zwecke der Heiligkeit. Gott ist, nachdem er zu Gunsten der Freiheit der Creaturen die Sünde in seine Schöpfung ließ, insofern von der Creatur abhängig, weil ohne diese Abhängigkeit seine Liebe nichts mehr wäre, als ein starres Naturgesetz.

Hier beschäftigt uns noch eine Frage nur.

Der Septenar, Typus der Lebensentfaltung, tritt uns auch als architektonische Erweisung des vorbereitenden hl. Geistes in der Geschichte der Schöpfung dieser Welt wieder entgegen. Und es ist bekannt, welch weitgehende Bedeutung die Kirche der Siebenzahl der Tage immer beigelegt hat. Die Wissenschaft hat in ihnen den Maßstab für Entwicklungen nach in den Sachen selbst liegenden Knotenpunkten und also Epochen gesehn. Wir finden hier eine Gefahr. Nur der Pantheismus ist's, der eine Welt erfand, die wesentlich Selbstbewegung Gottes ist, oder die, wenn kein Gott im Himmel übrig blieb, sich in blinder Evolution nach innerem Gesetz ewig aus sich steigert, sich verzehrt und aus dem Tode wiedergebiert. Hier bedarf es also der Vorsicht.

Aber vielleicht könnte bei gesundem Weltbegriff dennoch annähernd die Sieben der Tage von allgemeinerer Bedeutung sein. Es könnte darin ein Gesetz für passive Entfaltung erstens der Naturwelt, zweitens des menschlichen Geschlechts, drittens der Kirche, also für eine Gesamtbewegung in physischer, intellektueller, ethischer Hinsicht gedacht sein. Nun, dann wären wir ja berechtigt in der Siebenzahl den Schlüssel nicht für ein immanentes, von Gott eingesetztes und nun laufengelassenes Lebensgesetz, sondern für siebenfach abgestufte Einwirkung des Vaters in der Schöpfung, des Sohnes in der Geschichte, des siebenfachen Geistes in der Kirche zu finden. Wir sähen den Geist, der die Tage vorbereitet in seiner Werkstatt.

Mindestens haben wir anzuerkennen, daß das Naturgesetz innerhalb der geistigen Welt sich, freilich nur bis zu einem gewissen Punkte, nur zu oft wiederholt. Denken wir nur an die Gesetze der Entfaltung in Satz und Gegensatz, der Aktion und der Reaction, der Aufnahme und Verdauung, der Gewohnheit und Anpassung, der Gliederung und Zusammenfassung. Darum eben hat

man ja gesagt, in den ersten Keim sei mit der Schöpfung das Gesetz der Entfaltung gelegt, welches im Gebiet des Natürlichen, des Geistigen und folgerichtig des Geistlichen sich wiederhole. — Nochmals, wir leugnen das, da es immanente naturhafte Gesetzlichkeit bedeutet, die sich gleichartig auf verschiedenen Gebieten abspielt. Wir brauchen es aber nicht zu leugnen, wenn wir die Bewegung und Epochenbildung von göttlichem Plan ableiten, der frei über den Dingen ordnet, frei sie leitet, und so die successive Gliederung eines Aufbaues selbst herstellt, und dies ohne Unterdrückung der Eigenart jedes Gebietes. Dann würde die erste Hypostase anders, als die zweite, und diese anders, als die dritte und jede der Art des zu leitenden Gebiets entsprechend die Bewegung nach bestimmtem Plan und Rhytmus ordnen. Dann spiegelt dieser Plan dasjenige eben, nur in freier göttlicher That, wieder, was im Bereich der göttlichen Herrlichkeit selbst vorgebildet war.

Wir haben nichts hiergegen einzuwenden. Wir müßten sonst die würdigsten Väter der Kirche der Phantasterei zeihen. Wir haben nur vorzubehalten. Nämlich dieses, daß Niemand den Weltverlauf in irgend einer Periode außer der ersten, der Schöpfung, mit Hoffnung auf irgend allgemeinere Übereinstimmung, nach dieser Siebenzahl wird theilen können. Wir kommen darauf zurück.

Die Kirche hielt darauf, daß man hinsichtlich der transeunten Beziehungen wohl mit Hilarius sagen könne: In personis est distinctio, discretio, discrimen — nicht aber: In personis est diversitas, divisio, separatio.

Zweites Kapitel.

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. So ward diese unsere Welt, die Welt des Menschen, die sichtbare Erdwelt.

Und der Himmel, die Geisterwelt, begrüßt das neue Werk. Die Morgensterne loben, wie Hiob eröffnet wird. Sie loben den Herrn, und es jauchzen die Kinder Gottes. Denn das Erbarmen

hebt eine wüste und leere in Finsterniß gestürzte Masse aus der Tiefe, um sie für einen Neubau zu formen.

Woher diese wüste, in Finsterniß gebettete Masse?

Engel- und Natur-Welten, die beiden sich zu ergänzen bestimmten großen Häften des Schöpfungsganzen, stehen vom Anbeginn in der göttlichen Idee als die beiden Seiten eines Bogens, dessen weite Spannung im eingelassenen Schlußstein, der hohen Gestalt des Menschen, Abschluß, Halt und Ruhe finden soll. Aber indem die ideelle Einheit des Planes sich successiv entfaltet, ist grade dort, wo die Schöpfung diesem Schlusse zueilt, die in die Weite strebende Zweiheit der Glieder in die Einheit zu binden, vorherrschend die Möglichkeit einer spröden Renitenz gegen schöpferischen Willen gegeben. Diese Sprödigkeit des Beharrens konnte wohl an dem Punkte der Linie sich herausstellen, wo diese in die fernste Weite geschwungene zur Einfügung in jenen Schluß gezwungen erschien. Und sie konnte selbstverständlich nur in der persönlichen Geisterwelt eintreten. Jener Akt der Renitenz muß also vorwiegend nach der dritten Hierarchie hin fallen. Und er muß wesentlich darin bestehen, daß die Centrifugalität der Kräfte sich nicht binden lassen will, und dort widerstrebt, wo die Lebensbewegung jener himmlischen Welt als eines Ganzen nun in die Synthese treten, oder im Menschen gipfeln soll.

Jenen Geistern etwa in der dritten Hierarchie war's am schwersten, ihre Veranlagung und Stimmung zu freier Selbstbestimmung des Willens emporzuheben. Sie grade hatten die letzte Stufe, die Vorstufe, gewissermaßen das Postament für die Figur des Menschen zu bilden. Darin liegt die Möglichkeit, daß ihnen im Hinblick auf die über sie zu erhöhende Creatur, die Einsicht in den reinen Schöpferwillen getrübt werden konnte. Durch die vor ihnen auftauchende, ihre in die Weite strebende Bewegung grade bindende, Figur des Menschen hindurch hatten sie ihn zu erfassen.

Die Kirchenväter reden vom Neid im Blick auf die hervorragende Stellung des Menschen, welche den Engelsturz veranlaßte. So wurde die Sünde grade darum und dort veranlaßt, wo und weil diese Geisterwelt, wie wir Oben bemerkten, vorzugsweise auf die erscheinende Güte Gottes hin angelegt war. Denn jener Engelfürst fiel, weil er scheel sah, daß der Herr so gütig war. Sap. 2, 24.

Er fiel dann, weil er im fortstürmenden Taumel seiner hohen Kräfte sich nicht fassen und als Willen an den im Menschen erscheinenden Gotteswillen hingeben konnte. Er fiel am Menschen, wie später der Mensch an Satan fiel.

Mit dem Momente aber der Abkehr dessen, was als eigner Wille sich am Menschen entzündet und herausgebildet hatte, mußte für den Fallenden eine vollständige Umkehrung eintreten in fast mechanischer Nothwendigkeit. Der Wille wäre durch den Eingang in den göttlichen für immer befestigt gewesen, weil er alle Kräfte unter sich gefaßt hätte. Unter deren Niveau gebunden, formal Wille geworden, also auch Wille bleibend, ist er nun hinuntergesunken. Er wird von jener unteren Seite seiner Kräfte gefüllt, welche, weil nicht in Einheit gehalten und in ihrer Neigung zur Divergenz niedergehalten, nun eine divergirende Vielheit darstellen. Lucifer, aus dem Taumel erwachend, findet nun sich bestimmt von der Verstimmtheit seiner Kräfte. Eine völlige Umkehrung ist geschehn, der Verstand dient der Verstimmtheit, der Bestand des Ganzen ist Verkehrtheit. Mit dieser Abgekehrtheit und Gebundenheit hat der Archont mit seinem Anhang seine Behausung thatsächlich verlassen.

Machen wir die nöthigen Folgerungen. Das Böse ist aktive Abkehr. Es ist als Zustand sodann Abgekehrtheit, Verkehrtheit. Es ist seinem tiefsten Grunde nach der Zustand, in welchem die Vielheit der das Wesen bedingenden Kräfte aus der Auflöslichkeit als Möglichkeit in den Stand der Aufgelöstheit als Wirklichkeit versetzt sind. Diese Aufgelöstheit betrifft nicht den Grund substanzieller Gesetztheit. Denn dann würde die Creatur in ihrer Existenz vernichtet sein. Sie betrifft die thätige Beziehung der Kräfte aufeinander. Diese ist verkehrt zu einem Widereinander. Sie kommt ins Bewußtsein als Qual, und erzeugt die instinctive Sucht nach Linderung des brennenden Zwiespalts, oder den Hunger und Grimm.

Aber dieses ist nicht genug zur Bestimmung des übermenschlichen Bösen. Dieses tritt in der Creatur hervor. Es bildet die Bestimmtheit dieser Creatur, nicht die metaphysische, sondern die ethische. Der Böse, in die Divergenz seiner Kräfte gesunken und gespannt, ist und bleibt der Wille, welcher er im Moment seiner Selbstbestimmung wurde. Aber er ist nun von den negativen

sich ausschließenden Kräften erfüllter, negativ erfüllter Wille. Die Kehrseite dieser Kräfte, nach welcher sie in Mißstimmung auseinanderzubrechen tendiren, füllt diesen Willen, und er bejaht diese Füllung. Wie die guten Geister Gott in sich bejahen, und damit ihre Vielheit in Einklang beständig binden, so bejaht der Böse nunmehr beständig den Miston, die wachgewordene Disharmonie. Um sich als bestimmender Wille zu bethätigen, und durch die That seine Leere und Ohnmacht nicht zu fühlen, muß er an der Spitze seiner Verstimmtheit bleiben, und seine düstre Energie wird darauf gerichtet sein, gemäß der innern Versetztheit seiner constitutiven Elemente eine Versetztheit außer sich zu schaffen, oder fortwährend zu zersetzen. Betäubt er damit die innere Angst der Entzweiung, und füllt er vorübergehend die Leere, lügt er sich, obwohl in Unfreiheit gebunden, die Freiheit des Handelns vor, so muß diese Energie durch jene Wuth noch gesteigert werden, die der Widerspruch aufnöthigt, von Gott los sein zu wollen, und ihn doch nicht los werden zu können.

Es ist nöthig zu wiederholen, daß die in Folge der Ablösung vom Willen des Ewigen eingetretene Auflösung innerhalb des verstimmten persönlichen Geistes nicht den substanziellen sondern den ethischen Bestand betrifft. Es besteht ja noch das in sich geschlossene Lebensrad, die Drei der spontanen Bewegung jedes lebenden Creatürlichen. Wir werden es aber innerhalb der von diesen Geistern in die Auflösung hineingezogenen Naturwelt gebrochen finden.

Während dieses Lebensrad indeß unter den Einfluß des göttlichen Lebens, als bewachende, regulirende Kraft, zu stellen gewesen wäre, ist es nun innerlich entzündet in eine rückläufige Bewegung getrieben, in der es angstvoll umtreibt. Und zwar in der Hast einer abkreisenden Bewegung, welche den eigenen Grundbestand centrifugal zerstäuben würde, wenn dieser Bestand, der zur Qual dieser Geister von Gott bewahrt ist, ihnen in die Macht gegeben würde. So sind sie die Mörder, aber nur insoweit Selbstmörder, als sie durch ihre Revolution ihre eigne Evolution hemmen. Denn wenn ihnen nun der Schöpfer die Naturwelt, welche sie werkzeuglich gegen ihn in Besitz zu nehmen trachten, entzieht, so tritt für sie mit dem Verlust des Mittels für ihre Selbstmanifestation schon eine Bindung ein, die fast einer Selbstentleibung zu vergleichen ist.

Jedenfalls werden diese Geister, welche der Engelfürst mit sich zog, fort und fort der ihr entwundenen Naturwelt nachgehen, nach ihr langend und verlangend den materialisirten Kosmos imaginativ als ihr Gebiet betrachten. Sie werden in ihrem Fürsten an ihrer Incarnation innerhalb dieses Gebiets, an ihrer Menschen- und ihrer Naturwerdung fortwährend arbeiten, obwohl unter die Natur gebunden. Durch ihre Centrumleere nicht nur. Denn das Gottinnige steht über der Natur. Das nur Centrumleere steht in der Natur. Aber das centrumleer Gottwidrige steht unter der Natur. Aber sie werden nun, so sagten wir, an ihrer Natur-Werdung fortwährend arbeiten. Denn die Kehrseite dieses Imaginirens und Saugens an dieser Sphäre kann nur die sein, daß sie, wenn und wie sie die Welt sich einbilden, sich und ihr Bild und Gleichniß wiederum in die Welt hineinbilden. Und in der That wird ihr Archont, der Fürst dieser Welt, jene seine Incarnation in dem Augenblicke einst erreicht haben, und wird im Menschen der Sünde seinen Repräsentanten und Prätendenten in letzter Anspannung aller Kräfte in dem Augenblicke auf die Höhe der Erde treten lassen, in welchem die Tage dieses Aeon mit der Zukunft des wirklichen Herrn ihre Endschaft erreicht haben werden.

Die anderen Geister, die welche in der Wahrheit bestanden, werden, da sie ihre Naturwelt verloren, nun desto ausschließlicher auf das Geheimniß des Menschen hingewendet sein. Dies zeigen die Gestalten der Engel wie der Erzengel, wo wir ihnen in der Schrift nur begegnen. Sie sind von dem Momente des Sturzes an, der in ihrer Mitte erfolgte, entschieden und bestimmt. Sie werden dem am Menschen sich enthüllenden Geheimnisse nun dienen, und, wenn einst alle Hüllen fallen, in und mit ihm feiern. Dann werden sie auch in neuer Form am Besitz der jetzt ihnen entzogenen Naturwelt theilnehmen, die dann als neuer Himmel und neue Erde ihnen entgegentritt. Dem glänzenden Geist, den der Herr vom Himmel stürzen sah, ist die Behausung entrissen, um niedergeschlagen, in Materialität verhüllt, und dann emporgeführt dem Menschen gegeben zu werden. Es ist die Welt, welche der Finstere immer noch in gewissem Sinn als seine Welt, als sein Herrschaftsgebiet ansehen kann. Und darum nennt Der, welcher ihm den Fuß auf den Nacken setzt, und seine Geister überall austreibt, ihn den Fürsten dieser Welt.

Es war der bedenklichste Spiritualismus, das Böse als das noch nicht Gute zu verstehen, und so der Energie des Hasses furchtsam den Rücken zu zeigen. Man machte ein süßes Bild aus dem höllischen Prinzip. Denn das Böse ist positive Verkehrtheit und so Fanatismus, Glut und Furie der Zerstörung. Dieses unheimlich Bösgeistige sättigt sich und lebt nur noch von Zertrümmerung der Harmonie des Daseins, obwohl es dadurch wie ein Sklave gebunden unfreiwillig dennoch bauen helfen muß.

Es ist übrigens verkehrt, Einwirkungen Satans auf die Naturwelt anzunehmen. Denn die Naturwelt ist ihm ja grade entwunden. Darum grade ist sie niedergeschlagen und in die Form materieller Substanzialität vor ihm verhüllt und geborgen.

Im allgemeinen liegt es für diese Betrachtungen wohl auf der Hand, daß Einsicht in Entstehung und Natur des Bösen uns darum schon verschlossen bleiben muß, weil es das eigentlich Irrationale ist. Es muß desto mehr auch eigentliches Wunder bleiben, je mehr wir uns von ihm innerlich ab- und dem Heiligen praktisch und theoretisch zuwenden.

Bemerkungen.

Durch Vorstehendes nur möchten Neid und wilde Losgelassenheit des Bösen genügend erklärt sein. Die Erklärung liegt in der ihm entrissenen Herrschaft, er ist immer ἄρχων τοῦ κόσμου (κοσμοκράτορες) Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. So allein die Versuchungsgeschichte und die tiefe dramatische Spannung der Heilsgeschichte völlig zu erfassen. Verf. hat sich auch nach Auseinandersetzung mit Delitzsch (Bibl. Psychol. 1861 S. 63) in seiner exeget. Ueberz. nur noch mehr befestigen können.

Mag man den Engelfall Jud. 6 mit dem Buch Henoch in Verbindung bringen, jedenfalls ist er neutestamentliche Lehre. Dagegen dürften die Kinder Gottes 1. Mos. 6 mit Keil und Kurtz gegen Delitzsch Menschen sein.

Die Kirchenväter bezogen auch den Jesaianischen Vers: Wie bist du vom Himmel gefallen du schöner Morgenstern! — auf den, welchen die Rabbinen Samael nannten „Samael, der andere Gott, war ein Knecht des Höchstgebenedeiten, da er aber sich selbst zum Gotte gemacht" u. s. w. Hieronymus: Pro Lucifero, qui hebraice dicitur Elil, Aquila transtulit: Ululantem, Aurorae filium, qui propter superbiam suam de coelo in terram praecipitatus est. Unde et Salvator: Luc 10, 18 ꝛc.

Hier ist der Stolz Grund des Sturzes. Es sind von je bei den Lehrern der Kirche verschiedene Vermuthungen gewesen. Weil er von Gott nicht abhängig sein, sondern sich leben wollte, sagen die Einen. Weil er in eigner Schönheit und Herrlichkeit sich gefiel, fügten Biel und Scotus hinzu. Weil er aus eigner nicht aus Gotteskraft die Seligkeit sich schaffen wollte, erläuterten Albert, Thomas und Bonaventura. Alle stimmten mit Athanasius, daß nach Jes. 14, 14 der Stolz, mit Augustin, daß die Herrschsucht der Grund des Sturzes gewesen, Suarez aber vertheidigt die Meinung, der Engelfürst habe die hypostatische Union mit dem Logos für sich erstrebt, und sein Neid sei entbrannt, als er das Mysterium der Union des Worts mit dem Menschen aus Maria beschlossen sah, statt mit sich, und habe ihn zur Empörung getrieben. Hierauf weise das Wort hin: Und es sollen ihn alle Engel Gottes anbeten. Hebr. 1. 6.

Jedenfalls ist diese Ansicht weit verbreitet zu nennen. Tertullian scheint sie zu hegen, Cyprian nicht minder, Bernhard spricht sie aus. Es ist also der Neid des Gewaltigen Sap. 2, 24, der den Tod in die Welt gebracht hat. Da auch die Engel der höheren Ordnungen ihre Herrlichkeit nicht als naturnothwendige, sondern als freie besitzen sollten, so wurde für sie schon das ihnen kundgewordene Geheimniß eines selbst sie zu überragen bestimmten Geschöpfes zum Baum der Erkenntniß. So konnte sich innerhalb der Engelwelt jener Vorgang ereignen, auf den der Prophet sichtlich anspielt, daß einer ihrer Hierarchen sprach: Ich will in den Himmel steigen, und meinen Stuhl über die Sterne Gottes erhöhen!

Alles Manichäische, welchem die Materie das Uebel und das Böse ist, scheidet nach unserer Erklärung derselben, nach welcher sie gottgewollte Hülle ist, von selbst aus. In der That ist mit dem ἀρχων τοῦ κόσμου das kosmogonische Moment der Satans-Idee gegeben, welches von der Theologie sehr bald dem nur ethischen geopfert ist.

Drittes Kapitel.

Wir sind hiermit vor jene Hypothese gestellt, welche in der mosaischen Schöpfungsgeschichte Andeutung einer Restitution erblickt. Diese Hypothese ist die beste von allen, solange sie nicht weiteren Anspruch macht als denjenigen, Hypothese zu sein. Es ist ihr auch nie nachgewiesen, daß sie gegen Artikel unseres Glaubens verstößt. Sie ist die beste, fügen wir noch hinzu, wenn sie nämlich nicht die von Kurtz u. A. aufgestellte einseitige und enge bleibt.

Dann ist die Hypothese geeignet, uns eine Theorie der Materie dynamischer Art zu geben, welche „allein imstande ist, den religionsfeindlichen Begriff des todten Stoffs zu widerlegen.“[72])

Ein neuerer Psycholog sagt: „Hierin liegt nach meinem Dafürhalten das allgemeine Endziel der theoretischen Wissenschaft, den in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen wahrnehmbaren Inhalt der Welt als eine Folge geistiger Ursachen nachzuweisen.“[73] Das ist's, was auch wir meinen. Und es ist, was wir deductiv zu thun versuchen.

Das inductive Denken kann höchstens zur Ahnung vordringen, daß in Stein und Schutt ein unbekanntes Inneres wie durch einen Bann verschlossen liege, und der Befreiung noch entgegen harre, wie Schelling sagte. Das deductive Denken, von Oben her die Geschichte schauend, vermag die Versicherung zu geben, daß man annähernd wisse, warum und wie ein Höheres hinter dieser niederen Daseinsform, der Materie geborgen sei.

Man sagt indeß, Materie sei doch nur eine Bewegung. Also hören wir noch einen Professor der Logik.

„Wir können, sagt Trendelenburg, der Ansicht nicht beitreten, welche lediglich aus Attraction und Repulsion die Materie und ihre Eigenschaften verstehen will. Vielmehr müssen wir das Unvermögen bekennen, aus der Bewegung allein die Materie zu begreifen. Es bleibt hier eine Lücke in der Ableitung, in welche sich Etwas in der Erfahrung Gegebenes einschiebt. — Die Vorstellung kann des Substrats nicht entrathen. Indem sie es in Bewegung auflöst, kehrt doch ein Substrat der Bewegung nothwendig wieder. Es ist leicht, hier den Verlauf in's Unendliche als den Mangel einer solchen Betrachtung nachzuweisen. Aber die Frage ist dadurch nicht beantwortet, und es bleibt hier ein Problem weiterer Untersuchung.“[74]

Mit Recht sagte Fechner schon, die Hypothesen über Monaden, einfache Reale, Kraftmittelpunkte, punctuelle Intensitäten seien „eine für die Construction des Gegebenen nothwendige Grenzvorstellung des Gegebenen“, nichts aber hindere noch weiter über die Natur dieser Punkte zu speculiren, „ja mit einer Ableitung von oben der Ableitung von unten entgegenzukommen.“ — Dies aber versuchen wir. Und dieses so, daß wir mit Wundt zusammentreffen, wenn er sagt, die Materie sei im letzten Grund — psychisch.

Nennen auch wir das Innere der Materie: Natur oder Seelisches, so dürfen wir hierfür auch auf Lotze verweisen.[75] Kant

aber hat allen atomistischen Theorien gegenüber nach einer dynamischen wirklich gesucht.

Wir sind zum Verständniß der Abkehrung annähernd gelangt, die innerhalb der Geisterwelt zu einer sittlichen Umkehrung wurde. Ablösung vom Absoluten hatte die Auflösung der Kräfte zu Folge. Wir haben damit nachzuweisen begonnen, wie in gleicher Weise diese Auflösung innerhalb der persönlichen Geister auch eine Paralyse der ihr zustehenden Naturwelt hervorrufen mußte, welche nur mit einer gewaltsamen Ablösung dieser Welt von jenem Geisterreiche enden konnte.

Wir stehen damit bei der Frage über die Entstehung der Materie. Das ist die Frage, welche seit den ältesten Zeiten die Gemüther zu bewegen nicht aufhörte, und darum nie aufhören wird, weil es sich um die Geschichte schließlich auch der Materialisirung und Versinnlichung des menschlichen Geistes dabei handelt. Wenn nach dem ersten Buche des Irenäus das Materielle bei Valentin der leidenschaftlichen Gedankenverstimmung entstammt, wenn Furcht und Trauer das geistige Wesen zu hylischem verdichten, wenn bei den platonisirenden Lehrern Verworrenheit und unregelmäßige Combination der Ideen das Wesen der Materie bilden, so liegen hier wie auf dem ganzen Wege der Geschichte die Spuren der Absicht, das Innere der Materie im Seelischen zu finden. Diese Absicht wird unerkannt immer der Impuls zur dynamischen Theorie sein.

Die mechanische Theorie zieht nur die äußere Geschichte der Natur in Betracht. Die Natur, hinter dem Gebiet mechanisch wirkender Massen und Kräfte pulsirend, ist ihr keine Größe. Aber dieser Theorie folgt auch die Strafe für die Theoretiker auf dem Fuße. Sie behalten eben Nichts in der Hand. Diese Materie entschwindet ihnen, wo sie sie nur zu fassen glauben. Die Arbeit „in dem Bereiche der Zweiheit und des Gegensatzes", über welchem uns die lebensvolle Einheit der Dinge ideal wie entfernte Wolken liegt — darf darum nicht aufhören, das Reich der Gegensätze forschend zu messen. Der christlichen Speculation, welche über die Zweiheit gestellt, das Universum schaut, kommt es aber zu, über Massen und Kräfte der Materialwelt, das die Räthsel dieser Materialisirung, die Räthsel des also geordneten mechanischen Wechselwirkens lösende Wort zu sprechen. Sprechend ziehen wir damit nur Linien, deren

Richtung uns durch Vordersätze gegeben ist, bis zu ihrem Schneidungspunkte aus. Solche Vordersätze finden wir in der Erfahrung eines Incorrecten in der Materialwelt rings um uns. Es zeigt sich in Mißbildungen, Verkümmerungen und jener Verschwendung in der Production, die den Massen-Tod zur Folge hat. Es tritt dann das Schriftwort hinzu, und bestätigt schon durch die eine Figur des Verführers im Paradiese die Aussage der Geologie, daß der Mord bereits vor Adam existirte. Dazu kommt, daß unsere Voraussetzungen uns nöthigen, das Natürliche als in seiner Tiefe Seelisches zu denken. Es ist bestimmbares Allgemeines, welches nur durch den Geist bestimmt und alterirt werden kann. Und dann tritt wieder das Schriftwort ein, und enthüllt die primitive Sünde im Gebiet persönlicher Geister. Sie enthüllt aber auch die Aussicht auf eine Krise, wodurch diese gesamte Naturwelt, Sonne, Mond und alle Sterne, zu verklärter Existenzform zurückgeführt werden soll.

So erfordert Alles die Hypothese. Wenn wir diese maßvoll mit Chr. H. Weisse und Vilmar als nur Vermuthung aussprechen, so ergeben sich doch Vordersätze und Aufschlüsse, die sehr wohl zum Syllogismus zusammengreifen. Diese Aufschlüsse aber werden von der Empirie gefordert, wie etwa Leverrier für die von ihm bemerkten Störungen innerhalb der Uranus-Bahn die Annahme eines diese Störungen verursachenden noch unentdeckten Planeten forderte, dessen Standort er durch Berechnung der Störungen feststellte. Als der Planet auf Grund dieser Angaben entdeckt wurde, bezweifelte Niemand dieses Faktum, denn es deckte sich vollständig mit den Vordersätzen. Ebenso haben wir für das Problem der Materie, für die ganze Incorrectheit des ganzen Kosmos als Bereich der gestörten Lebenserscheinungen, die Ursache zu suchen. Das von der Offenbarung Angedeutete bejaht, und gibt allein vollständigen Aufschluß. Wie in früherer Arbeit, so haben wir auch hier das Beispiel Leverrier zu Hülfe genommen. Wir hoffen nicht mit Unrecht, wenn auch unsere Hypothese sich nicht jenes Erfolges zu erfreuen haben wird. Von der Sünde, die nur innerhalb des Personlebens entsteht, können wir nun zum Natur-Uebel überzugehen suchen. Es entsteht die Frage, wie sich die Naturwelt, die etwa der Geisterwelt der dritten Hierarchie gegenüberstand, zur Geistsünde verhalten haben möge.

Wir hoffen die nothwendige Antwort dadurch schon gegeben

zu haben. Wir fassen jene wie jede, auch die jetzige irdische Naturwelt substanziell als Seelisches. Als solches ist dies Innere alles Stoffs der andere, der passive, auf das aktive Geistige bezogene Pol. Und dieses so, daß dies Seelische nicht nur die Einflüsse des Geistes empfängt und mechanisch reflectirt. Es kann vielmehr in voller Receptivität aufnehmen und demgemäß verändert werden. Für die Art dieser Einwirkung und Gegenwirkung haben wir auf diesem Gebiete nur den Ausdruck magisch. Mit ihm können wir am bequemsten unbegreifliche Wirkungsart bezeichnen. Die Alten haben mit den Ausdrücken Imagination und Gegen-Imagination diese Art eines Rapports zu kennzeichnen versucht, der für die unwägbaren gegenseitigen Einflüsse einer dunklen Sympathie den Namen suchte. Und mancher abentheuerliche Parazelsist zeigt eine Ahnung über Kraft und Tragweite seelischer Einwirkung, die wir jetzt Angesichts der Hypnose berechtigt finden. — So konnte die gefallene Geisterwelt die in ihr beginnende Auflösung, das heißt die Versetzung der Lebensaktionen aus der Einheit in den Streit, aus dem normalen Ineinander in ein anormales Nebeneinander, in die ihr zugewiesene Naturwelt führen.

Oder drücken wir uns lieber einfacher noch aus. Sagen wir, daß Gott Naturwelten niederschlug, so bedürfen wir des Weitern nicht. Er hüllte die reine Natur in die Form des Stoffs.

Wir haben früher von der Zwei als Zahl des Chemisch-Gespannten, des Stoffes im Gegensatz zur Drei des Organischen, geredet. Man erinnere sich dessen. — So haben wir denn in Stoff und Materie die Thatsache einer Sprengung der Einheit der drei Lebensaktionen vor uns. Die Dreiheit ist nun in einer Zweiheit gehalten. Mit dem Bruch sofort ist nur noch die aktive Innenseite der Kontractibilität und die passive Außenseite der Expansivität vorhanden. Aber sie sind zerlegt, wenn auch mit und ineinander vorhanden, denn es fehlt das dritte, die beständige Zurücknahme der Zwei in die Eins. Mit dem Bruch der Einheit, darin beide nur Momente waren, sind sie nun beide zu Fragmenten und Elementen auseinandergefallen. Das Lebensrad ist gebrochen, und das physische Atom, als die qualitative Tiefe, hat nicht mehr die Macht, das physikalische Atom, als die quantitative Breite zu kubischer Vollendung in sich zurückzubiegen. Sondern

es wird in der Außenseite der Expansion verloren sein, und in der Quantität beharren.

Diese Streckung in die Breite aber wird, nachdem die Macht der Contraction, die sich in der Rückführung durchsetzt, zersprengt ist — eine Vereinzelung, und damit gegenseitige Hemmung der Kräfte ergeben. Was gliedlich zu einem Organismus verbunden, also in eine Mitte gebunden, sich gegenseitig nicht hemmt, sondern in und aus der Mitte sich frei bewegt, das wird sofort sich gegenseitig beengen, sobald die Mitte hinweggenommen ist, die das Einzelne zum Moment ihrer Bewegung hatte, oder sobald das bis dahin gliedlich im Ganzen Existirende nur Fragment geworden ist. Wir nennen es Gefühl von Kraft und Gesundheit, wenn dem freudigen Strom innern Lebens gegenüber jedes Gefühl, als hätten wir überhaupt einen Leib, verschwindet. Im Zustand der Krankheit dagegen tritt die Vielheit der Glieder in leiblicher Schwere und Hemmung hervor. Und dies nicht anders, als seien die Einzelnen aus der tragenden und belebenden Mitte ausgereckt zu Widerstand und gegenseitiger Hemmung. So erzählen uns tägliche Beispiele von jener bis in unsern Erfahrungskreis herabreichenden Ur-Geschichte einer Hemmung aus der Einheit der Lebensbewegung geworfener Kräfte. Die nicht mehr beherrschte und in die Tiefe zurückgeführte expansive Kraft wird immer in losgebundener Breite in Atome auseinandergehen. Diese haben die in sie verlorene qualitative Tiefe als psychische Innerlichkeit in sich. Aber sie ist nicht im Stand, sich zu sammeln und zurückzunehmen. Sie selbst aber, die Atome, in sich gelöst, werden die Kraft des Widerstandes gegen einander geltend machen. Das heißt sie sind Stoff oder Materie.

Einst war die Zurückführung der expansiven Breite in die einheitliche Tiefe noch möglich. Da war die Kraft des Widerstandes, da kein Atom gegen das andere gekehrt war, nur transparente, weil physisch durchleuchtete, „Natur" zu nennen. Jetzt ist mit der Sprengung der Einheit die gegenseitige Hemmung eingetreten. Die Widerstandskraft aller gegen alle ist undurchsichtiger Stoff, ist Finsterniß und Schwere. Schwere ist Centrumleere. Der aus dem Centrum verlorene Stoff ist Materie.

Die Naturwelt war leicht und licht. Mit der Sprengung des Rades dreifacher Bewegung, so wiederholen wir, mit der

Sprengung der Triplizität, also der Mitte, wird sie schwer, dunkel, wird Materie. Die in concreter dreifacher Bewegung immer jugendliche Welt himmlischer Naturkräfte, die fleckenlose, sinkt in die bipolare Zwei des schlechten Widerspruchs. Sie sinkt in die Distemperatur der Elemente, in den Chemismus der Materie.

Die bösgeistige Willensenergie, die wie ein Blitz entzündend die Harmonie zerreist, ist der von der Schrift nahe gelegte Grund dieser Zerlegung der Dreiheit oder Einheit in diese Zweiheit, und damit in Stockung und Gespanntheit chemischer Energien und sich ausschließender mechanischer Gesetze. Wir sehen Leibniz's „Verworrenheit der Monaden."

Jene Energie ist der Anlaß. Der Realgrund für die Katabole ist Gott. Und so tritt uns in der Materialisirung sofort ein Act göttlicher Weisheit entgegen. Sie ist eine Verlarvung und Verhüllung der Natur jenen bösen Intelligenzen gegenüber, eine Bewahrung ihres innern Wesens gerade durch die Strenge penibler mathematischer Gesetze, in die die unruhig treibende gebannt ist. Die Natur also in ihrer seelischen Art ist unsichtbare Innenseite des Materiellen. Sie ist gebunden. Jede ihrer Äußerungen kann nie adäquater Ausdruck werden. So wird jede Äußerung eines Phantasirenden, wenn auch sein innerstes Leben geborgen ist, widersinnig erscheinen. So wird jede Bewegung des Künstlers wenn Nerven und Hand vibriren, carrikirt sich darstellen, und ihm selbst ein Seufzen abnöthigen. Der Künstler ist hier die hinter Materie verhüllte Natur, so könnte man sagen. Und immer ist diese ein Zubefreiendes.

Doch genug. Wir kommen zum Schluß. Die Auflösung einer Naturwelt machte eine Ablösung dieser Welt vom Verderber nothwendig. Diese Ablösung finden wir in jener „Katabole." Alte Ausleger sehen hier die rettende That des Schöpfers sprachlich aufbewahrt. Es ist die That, in welcher er die in Widerstreit versetzte Naturwelt — niederschlug, sie dem Verderber gewissermaßen aus der Hand schlug. Depotenzirt, wir dürfen sagen, in Brand gesetzt, war sie durch jene Intelligenzen. Der Absolute aber schlägt sie nieder, und das Niedergeschlagene, das Präcipitat, nennt die Schrift: „Wasser." In der That ist Wasser Niederschlag eines Verbrennungsprozesses.

In „Wasser" also wird die Qual der Entzündung, die chao-

tische Welt anormaler Bildungen begraben, um sie vor jenen Intelligenzen zu schützen, und endlich sie durch andere Intelligenzen demnächst erlösen zu lassen, nachdem sie wie in einem Dienstthause nach ihrer Palingenesie geseufzt hat. Diese Erlösung wird die ewige Weisheit dem aber als Aufgabe übergeben, welcher als Synthese der Geister- und Naturwelt von Anbeginn gedacht war.

Es ist die große Paralyse, welche wir betrachteten. Es ist das Spiegelbild des großen Gichtbrüchigen. Wir meinen die Menschheit.

Das Problem der Materie ist in eminentem Sinn ein Theologisches. Zu lösen ist's nur von Oben her, nur metaphysisch. Ohne diese Lösung wird man mit „dem Dunkelsten aller Dinge, ja dem Dunkel selbst" nie etwas anzufangen wissen. Zum Glück hat selbst die neuere Philosophie von dem Drange nach deductiver Methode Zeugniß ablegen müssen. In dem „Zur Begründung" hoffen wir dies zeigen zu können.

Bemerkungen.

Hinsichtlich der Restitutionshypothese sagt Vilmar mit Recht: „Doch ist diese unsere Vermuthung, weil wir keine Belege dafür haben, nichts Unzweifelhaftes, also kein nothwendiges Stück der Auslegung." Coll. bibl. I S. 20.

Die Ableitung des Tohu mit Dillmann aus Phönizien, neuerdings mit Hommel und Gunkel aus dem Babylonischen lassen wir dahingestellt. Sie verändert an der Sache nichts. Dies muß auch Delitzsch im Gen. Comm. bekennen, „daß durch den rein privativen Begriff der Gestalt- und Ordnungslosigkeit dem Begriffsinhalt (des Tohu) kein Genüge geschieht."

Bekanntlich finden wir das Chaos als Katabole aus höherer Existenzform seit Origenes. Aber hören wir einen Neuern. „Es ist bemerkenswerth, daß sowohl der alexandrinische, als auch der neutestamentliche Wortgebrauch allerorten sich dazu hinneigt, in dieses Wort die Bedeutung einer Entfremdung der Creatur von ihrem Schöpfer, eines Gegensatzes gegen den Schöpfer hineinzulegen, ähnlich wie in das Wort σάρξ." So Weisse Philos. Dogm. II S. 7. Zu bedauern ist nur, daß er dieses Chaos als Hülfsmittel für seinen Emanatismus nahm.

Wir können uns nicht wundern, wenn es von der durch Kurtz und Keerl vertretenen Hypothese still geworden ist Sie ist wirklich unzureichend, weil sie nur, die Fixsternwelt ausnehmend, die halbe, nicht die ganze Restitutions-Hypothese ist. Aber freilich auch darum, weil es von speculativer

Theologie den historischen Wissenschaften gegenüber überhaupt still geworden ist. Wenn v. Rudloff und Kurz neben Fr. v. Schlegel, Fr. v. Meyer, Baader, Schubert, Drechsler, Rudelbach, A. Wagner, Rougemont auch den Verfasser zu den Anhängern der Hypothese zählen, so hat dieser doch immer nur die ganze und volle gemeint. Das ἐξ ὕδατος in 2. Petr. 3, 5 geht ohne allen Zweifel nicht nur auf die Erde, sondern auch auf οὐρανοί (wie V. 7) also auf den ganzen Kosmos, welcher nach V. 13 dem Endgericht überantwortet wird. Apoc. 21, 1. So ist es exegetische Willkür, zwischen einem Fixsternhimmel, der dann intakt bleibe und unserm Planetenhimmel zu unterscheiden.

Viertes Kapitel.

Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. Der Geist also leitet ein. Er beginnt das Werk des Vaters. Er beginnt die Bildung, hier der Welt, dann des Sohnes in Maria, und endlich der Kirche als Geist der Pfingsten. Er bereitet vor.

Wir haben auf die Restitutionshypothese nicht aus Furcht vor der Geologie wie Kurtz, sondern zur Erklärung des Tohu und der Finsterniß zurückgreifen müssen. Wir sind dankbar, hier einen Hinweis auf das Böse zu finden, welches den Hintergrund für dessen Erscheinen im Paradies bildet und erklärt. Und wir dürfen diese Hypothese verwenden bis nachgewiesen ist, daß sie gegen die Glaubensanalogie verstoße.

Was in isolirter Stellung unverständlicher erscheint, pflegt, wenn es in einen Zusammenhang gliedlich einrückt, und so vom Ganzen getragen und sichtlich gefordert wird, oft Licht und Bedeutung zu erhalten. So hoffen wir, daß unsre Vordersätze nicht nur geeignet sind, geduldet zu werden. Wir hoffen vielmehr, daß sie sogar als eine Nothwendigkeit erscheinen, welcher die Speculation nicht wohl entrinnen kann. Eine Reihe von Thatsachen, vereinzelt unerklärbar, erlangt oft durch eine Annahme jene Erklärung und Bedeutung, welche die durchgreifende Analogie dem Einzelnen verleiht. Jener Punkt, in welchem sich sämmtliche auf der Mitte von Tangenten eines Kreises errichtete Perpendikel vereinigen, ist mehr, als ein blos angenommener.

So kennen wir denn die Bedeutung des einfachen Satzes: „Und die Erde war wüste und leer." Die Urkunde sagt ausdrücklich, daß jene Wassermasse, welche sie Erde nennt, durch eine Veste in zwei Theile geschieden sei. An dem Wasser über der Veste sind die Sterne nicht nur „gesehen". Die gesamte Gestirnwelt wird aus ihr gebildet.

Wasser ist auch jetzt noch Ergebniß zweier ihrer Luftform beraubter Agentien, also aus dem Gebiet der Unsichtbarkeit in Schwere Niedergeworfenes. So erklärt der Idealismus die Materie aus Anziehung und Abstoßung auch heut. Man ist so doch nur vielleicht hinsichtlich der Ausdrucksweise freilich fortgeschritten. Jetzt nennt man eine „centrale" und „peripherische (potentialkinetische)" Energie im Universum. „Die Wechselwirkung dieser beiden Kräfte neutralisirt sich und bringt Materie hervor"[76]). Doch genug.

Wir sagten, es sei eine Welt gehemmten Lebens. Materie ist gehemmte Aktion. Allerdings Hemmung ist Krankheit. Aber Krankheit selbst ist oft im Grund nur Reaction. Diese führt Bildungen herbei, welche zugleich binden, hemmen, ja ängstigen und doch nur deutliches Symptom einer eingetretenen Gesetzwidrigkeit sind. Die Reaktion, durch welche diese Natur Materie ist, ist zugleich Zeichen, daß sie selbst innerlich noch vorhanden ist. Und diese Reaction ist Zeichen beginnender Genesung, ist schon die erste Stufe über die Apathie hinaus. Sie ist Beginn der Arbeit, welche das im Wesen der Natur durch böse Impression etwa Verschobene ausscheidet. Sie soll für die in dieser uns sichtbar umgebenden Materialwelt ethisch und endlich auch physisch zu vollziehende Scheidung von Licht und Finsterniß auch helfen.

Versuchen wir nun, Andeutungen über die Emporführung der Materie zu geben.

Versuchen wir zuvörderst einen Aufriß. Vielleicht gibt er nebenbei noch Beitrag zum vorigen Abschnitt. Jedenfalls legt er uns im Ganzen die unsrer Ansicht nach richtige Anschauung vom Werk der Neuschöpfung und den einzunehmenden Standpunkt fest.

Wird eine durch eine centrale Feder gehaltene und nach dem Bruch derselben ablaufende Spirale in diesem ihrem Ablauf fest gehalten, so hat sie auf jedem Schritt ihrer Zurückführung in die innegehabte Sellung die jeden Schritt hemmende centrifugale Kraft

zu überwinden, und sie ist was sie ist, und leistet, was sie soll, eben durch diese ihre Spannung. Die Naturwelt, vom eingreifenden Willen der Intelligenz, für die sie gestiftet war, abgelöst, bietet, könnte man sagen, das Bild in den Schwingungen centrumloser Angst abkreisender Bewegung. Der Moment, in welcher sie von ihrem Schöpfer arretirt wird, ist der Moment ihrer Materialisirung. Das Kreisen dieser Naturwelt gegenüber jenen Intelligenzen war Circularbewegung und Anmuth. Vor ihrem Fall waren sie immerhin ihre Mitte, ja als bestimmende Geister ihre innerste letzte Cohäsivkraft. So war das der Naturwelt eigne centrifugale Moment auch durch sie in der Triplicität und damit latent gehalten, wenn dies auch nur auf die harmonische Einigung der Kräfte, nicht auf die das Wesen der Naturlebendigen bildende Substanz zu beziehen ist. Jedenfalls ist dieser Welt mit dem Hinwegfall der temperirenden Mitte der Einklang der Kräfte genommen. Wir finden sie in die Antinomie geworfen und auf unterster Stufe festgehalten. Die Emporführung der Welt von dieser Stufe aus wird durch diesen Widerspruch von Natur und Materie, Contractivität und Expansivität Schritt um Schritt hindurchgehn. Auf jedem Schritt, auf jeder Stufe der aufsteigenden Bewegung wird die Expansion sich centrifugal geltend machen. Auf keiner der Staffeln aber wird von dem Vater und Meister, der das Werk zur Einfügung emporführt, eine neue Lebenspotenz der aufsteigenden Linie eingefügt. Auf einer nur wird der Natursubstanz ein neuer Keim wunderbar eingesenkt. Denn das Werk ist nicht Schöpfung, sondern Emporführung. Der Meister schuf und assistirt, und der Geist ist's, der die Masse disponirt. Die natürliche Reaktion ist vorhanden. Organisches wird freilich nur durch jedesmalige Wunderthat. Der Meister aber hebt dazu auf jeder neuen Stufe nur empor. Er fügt die Zwei in die Drei des Organischen. Aber er läßt „hervorgehn" und nicht hineingehen. Von Stufe zu Stufe hebt er heraus, und bildet aus. Aus dem Vorgefundenen aber breitet er das Leben. Und nach Abschluß jedes Tagewerks, jeder neuen Bewegung, welche die große Natur-Spirale unter dem leitenden Finger des hohen Meisters aufwärts macht, macht sich die nur überwundene Expansivität als Nacht, als Finsternis und Materie, in aller Macht geltend. Und dies Alles bis zu dem Augenblick, wo die in den Naturindividuen so zu sagen

vereinzelte und darum immer wieder gebrochene Contractivität endlich in einer neuen und nunmehr organisch eingestifteten Mitte ihren Halt gewinnt. Im Menschen wird die Bewegung zur Ruhe kommen. In der Unterwerfung unter ihn ist die centrumfugale Sucht gebunden, und im weiteren Verlaufe erst soll die ganze Antinomie der Materie aufgehoben werden.

Wir legen also viel in die Materie selbst hinein. Man bemerkt auch keine Art der Bewegung in dem Wasser, welches Salze aufgelöst in sich birgt. Es erkaltet allmählig. In der Masse zeigt sich keine Andeutung irgend einer Krystallisation. Alles verharrt in völliger Leblosigkeit. Jede Selbstthätigkeit ist gebunden. Aber die geringste Anregung von Außen ist genügend, die Lage gänzlich zu ändern. Das hineinfallende Sandkorn schon, der scheinbar unbedeutendste Anstoß von Außen reicht hin, im weiten Becken die zum Krystallisiren nöthige polare Spannung zu erwecken, das Anschießen, der im Ganzen scheinbar verlorenen Elemente in feste Gestalten von bewunderungswürdiger Regelmäßigkeit des Gefüges einzuleiten. Ein ungeahntes inneres Leben wird in dieser monotonen Lösung nun offenbar.

Aehnlich verhält sich die Schöpferthätigkeit zu dem weiten geschaffenen Substrat der elementaren Welt. Diese hält in ihrer chaotischen Form einen Reichthum und eine Gesetzmäßigkeit in sich geborgen, welche nur durch spontane, durch von außen geleitete Entfaltungen zu enthüllen sind. Wenn die Schrift alles Fleischesleben nur als Folge des den vernünftigen und vernunftlosen Geschöpfen innewohnenden „Lebensgeistes" begreifen lehrt, so ist damit wohl die verborgene unter höherer Leitung sich enthüllend steigernde Naturpsyche gemeint, die in der Materie gebundene Natur.

So führt das absolute unauflösliche Leben dieses entzündete niedergeschlagene und in Materialität gehemmte Naturleben für die recapitulirende Figur des Menschen Schritt für Schritt nach seinem eignen innern Naturgesetz durch die Antinomie entgegengesetzter Kräfte hinauf, bis die große Naturspirale im Menschen festgelegt sein wird. Der Geist, welcher über dieser „Erde" und ihren Wassern schwebte, er ordnete, disponirte, entband, aber befruchtete nicht. Die substanzielle Zuthat, schöpferischen Zufluß eines Neuen lehnen wir hier noch ab, von welcher Seite kommend

man sie auch denke, sei es von Seiten Gottes oder vom Mit- und Hineinwirken bösgeistiger Welt, wie Delitzsch wollte. Diese chaotische Masse bewegt und regt sich in sich, aber in Gestalt der gegensätzlichen Zwei. Diese auf Stufen und in Arten in die Drei des Organischen zurückzuführen, wozu sie aus sich außer Stand ist, das ist That des Schöpfers. Ohne dessen Zuthun entsteht also nicht die kleinste Pflanzenzelle, geschweige denn das thierische Leben in seinen Arten. Aber hiermit, das Gegensätzliche bindend, befreit der Meister nur die Anbeginns von ihm in die Naturwelt gelegte Regsamkeit. Er ruft: Es rege sich! Und er will: Es lasse hervorgehen!

Es decken uns geologische Schichten scheinbar monströse Gestalten urweltlichen Thierlebens auf. Es mag so sein, könnten wir sagen, weil sie eben die weitesten Schwankungen und Extravaganzen des eben erst von Gott dem Argen entrissenen Naturganzen darstellen, welches in der Losgelassenheit seiner fugalen Kräfte einem regulatorischen Systeme widerstrebt und daher die Bildungen monströser erscheinen läßt. Die Natur als seelische folglich plastische Kraft ist noch heut, weil über den Widerstreit ihrer Kräfte noch nicht hinaus, und schließlich noch nicht zurückgeführt, ganz in der nämlichen Arbeit. So in jedem Fieberstadium unseres Organismus. Denn dieses ist nur eine beschleunigte Arbeit des regulatorischen Nervensystems. Es hat zu Begleitern seiner Functionen völlig monströse und phantastische Gebilde im Sehfeld des Delirirenden. Sie nehmen ab, sobald die Lebenskraft ihr regulirendes Gesetz zum Meister über die wilden Kräfte stellt. So werden jene scheinbar phantastischen, anscheinend so zwecklos wild hingeworfenen Skizzen für die auszuführende Figur des Menschen, Schritt um Schritt gemäßigter, je mehr die ergriffene in Spannung vibrirende Spirale, aus der wilden Expansivität, welche mit den Nächten des Sechstagewerkes angedeutet ist, immer wieder zur lichten Contractivität der Tage zurückgebogen ist, sich in ihren Productionen dem Abschluß in der Gestalt des Menschen nähert. Denn hier in dieser neuen Stiftung des Schöpfers wird sie festgelegt, und der Streit der Kräfte soll hier gebunden werden. Die große Bewegung der entzündeten Welt setzt sich innerhalb der großen Schwankungen im Kleinen fort. Jedes auftauchende Lebendige ist ein Triumph der Contractivität, jeder Tod desselben ein Rückschlag in das Expansive. Doch wir legen nicht Werth darauf.

Wir fügen nur noch hinzu, daß jene Monstrositäten oft nur scheinbar solche sind. Soweit sie nicht diesem Aeon angehören, sondern dem der mosaischen Schöpfungsgeschichte vorausgehenden, sind wir nicht in der Lage auch nur Vermuthungen auszusprechen. Innerhalb der Geschichte der Restitution aber haben nicht bösgeistige Intelligenzen eine Einwirkung üben können. Denn die Naturwelt war ihnen eben entwunden.

Es entstand so ein Bau, geschlossenes System des Materiellen, in welchem von der Erde bis zu dem fernsteren der cosmischen Nebelgehäufe kein Sandkorn und kein Atom der Kraft vergeht. Die Bewegung der Naturwelt der Erde aufwärts von Schwere zum Licht, zu immer sichrerer Contractivität, von amorpher Gesetztheit zu Articulation in Vielheit, und vom Vorherrschen der Masse zu immer vollendeterem Herabsetzen derselben zum Mittel für das Leben, geht nach innerm Gesetz und mit den ihm eigenthümlichen Mitteln vor sich. Das Absolute ist das Leitende und den Grund Tragende. Es gab diesem Grund der Naturwelt, als physisches, in materielles Bilden gesenktes Leben, aber die Würde eines relativen Trägers. Was die Schrift „den Geist alles Fleisches" nennt, das ist, sahen wir, das Leben der Natur, welches als immanentes Gesetz die Dinge von Innen baut und bestimmt. Es braucht bis zur Einstiftung des Menschen vorerst nur auf die höhere Stufe immer befreiend gehoben zu werden, um die eigne Fülle entfalten zu können. Die höhere Lebensstufe bindet immer die Elemente der vorhergehenden. Sie nimmt auf und assumirt. Das in der Zerbrochenheit der Zwei incorrect Existirende wird vom Schöpfer in die Drei des Organismus eingeführt.

So wird der am Schluß einer Reihe ausklingende Ton, so sahen wir hier, vom Vater für eine neue Reihe immer aufgenommen. So wird auch die Dissonanz Ansatz für die neue und höhere Stufe. So fordert die niedere Stufe der Organismen immer eine folgende. Diese nimmt das Motiv der vorhergehenden auf bis die Einstiftung eines die Naturwelt in sich recapitulirenden, die physische Centrifugalität derselben ethisch überwindenden Geistes dem Kreise der umgebenden Natur Halt und Frieden geben wird.

Bemerkungen.

Hinsichtl. der Materie hatte von Frank dem Verf. in der Erl. Ztschr. entgegengehalten, daß seine Auffassung nicht ohne Bedenken sei. Es lag ein Irrthum vor.

Man muß auch theologisch eine Theorie gewinnen, nach welcher die Naturwelt eine innere Lebendigkeit besitzt, ein Seelisches, im Gegensatz dieses zum Geist. Sonst hat man ewig die Aristotelische Materie noch, zu welcher die Form kommen muß. Man behält todten Stoff als unaufgelöstes Residuum und Bodensatz jedes Systems. Selbst ein Oetinger entzieht sich der Scholastik nicht. „Das Leben ist eine Verbindung der Kräfte, welche die Materie in Thätigkeit setzen"! Und doch hatte schon Luther einen andern Ton angeschlagen. „Das erste Kapitel Geneseos spricht nicht: Gott hat Fische in's Wasser gesetzt, sondern Gott saget: Wasser rege dich; da werden Fische aus dem Regen". Erl. Bd. 57. S. 204.

Ueber unsere Auffassung der Materie bei Herbart vergl. „Zur Begründung", Abschn. 3, Kap. 3, und C. Werner das., Kap. 2.

Die „dämonischen Gewalten", welche Delitzsch, in den Schöpfungsverlauf hineinwirken, die „feindliche Wirksamkeit des Lügners", welche Keerl eingreifen, das „kosmisch Böse", welches Kurtz wie „das physisch Böse" sich bethätigen läßt — wir haben es durch unsere Erklärung abweisen müssen.

Fünftes Kapitel.

In unseren heiligen Urkunden tritt uns zuerst der Name des großen uns zunächst liegenden Problems dort entgegen, wo wir zu Eingang der Erdgeschichte lesen: Lasset uns Menschen machen!

Textgeschichtlich ist das Wort unbeanstandet. Warum wir in der Auslegung desselben der neuen Theologie nicht folgen, ist bemerkt. Es ist dies, daß überhaupt diese Theologie sich den fertigen Plan einer Entwicklung der Heilsgeschichte vom Unbestimmteren zum Bestimmten selbst zu machen liebt. Man zeichnet damit auch der Prophetie genau ihren Weg vor. Extravaganzen, Abweichungen von diesem Plan und Wege darf sie sich nicht erlauben. Man hat die Mittel, sie zurechtzuweisen. Und so ist es auch mit jenem göttlichen Wort geschehen, welches als Verkündigung, Umriß und Aufschluß am Anfang der Geschichte der Menschheit steht, vielsagend, wenn wir es in Ehrfurcht betrachten. Vielsagend

auch insofern, als dieses Machen, diese göttliche Thätigkeit, Maßstab und Hintergrund für das ganze Geschehen, für den ganzen Verlauf des schöpferischen Sechstagewerkes bildet, und von der ersten Stufe an dasjenige demnach beschränkt, was, der Hiphil-Form des „lasse hervorgehen" gemäß, als nur Entwicklung erscheinen könnte. Denn diese „Entwicklung" ist diejenige, die eben den Menschen als Ziel hatte.

Wir müssen für das Folgende auf S. 122 f. zurückweisen.

Wir fanden die Sieben am Absoluten selbst in der transparenten Herrlichkeit in Erscheinung tretend. Sie ist die Zahl zugleich der Stufen, auf welchen ein von Gott Gewolltes zur Vollendung hinaufgeführt wird. Es geschieht im successiv heraustretenden Abbild jenes Urbildes simultaner Lebensbewegung der göttlichen Herrlichkeit selbst.

Das Bild des am Absoluten offenbaren Lebens prägt im Begriff der Genesis, also im Werk der Neuschöpfung sich ab. Denn es tritt eine dreifache Sieben hervor. Es sind zu unterscheiden sieben Tage, ferner sieben Hauptwerke, endlich sieben Aussprüche des Herrn: „Und Gott sah, daß es gut war." Das sind drei Reihen. Und im letzten Gliede einer jeden liegt der Sabbath oder Abschluß. Der siebte Tag ist der der Ruhe, das siebte Werk ist deutlich der Mensch, der siebte Ausspruch ist Schlußwort des Ganzen: Und Gott sah an Alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Obwohl das zweite Tagewerk, die Veste, nicht „gut" genannt wird, zählen wir dennoch sieben Worte, so daß die Absicht klar ist, die heilige Zahl des göttlichen Wirkens zu treffen und wiederzugeben. Wir erhalten in der Zahl 21, der dreimal Sieben, eine Andeutung davon, wie die vor aller Welt am Absoluten offenbare Fülle ihren Abglanz in dieser Schöpfung der Erde und des Menschen finden soll.

Versuchen wir, immer nur annähernd, die kosmogonische Sieben zu deuten, so ist etwa darauf hinzuweisen, daß die drei ersten Stufen dem physischen, die vierte dem intellektuellen, die drei letzten dem ethischen Lebensmomente entsprechen. Denn die Creatur bildet die Contraposition des Schöpfers, beginnt also mit physischer Gesetztheit und schreitet durch intellektuelle Diremtion erst fort zu ethischer Synthese. Das ist der Fortschritt von der Tiefe der Eins der Materie, des Mechanismus, durch die Zwei des Chemismus

zum Organismus. Es ist der Fortschritt aus der Schwere: 1—3, durch das Licht: 4, zum organischen System: 5—7.

Im ersten Tagewerk finden wir die Zusammenziehung des Lichts aus der Finsterniß, welche den Zustand der niedergeschlagenen Welt als den wogender Expansivität und Breite kennzeichnet.

Nacht ist der Zustand der Materie als solcher, weitester in Schwere und Dunkel sich ausdrückender centrumflüchtiger Tendenz. Es wird aber jetzt die in ihr verlarvte und in alle ihre Wege der Hemmung hineingezogene Natur zusammengefaßt. Es wird ihrer Contractivität Bahn gemacht. So kann sie sich in einer Form des Lichts offenbaren, der gegenüber der andere Pol nur desto lebhafter hervortritt. Dieses Licht ist beim Vorgang krystallinischen Bildens nur Ergebniß der Zusammenziehung. Und so auch hier vielleicht. In diesem ersten Akt schon scheint der ungeheure Umfang elastischer und tropfbarer Flüssigkeiten mit der lichtvollen Zusammenfassung zugleich eine Entbindung erfahren zu haben. Und diese ist Grundbedingung für alles Folgende.

Im zweiten Tagewerke spiegelt sich genau das zweite Lebensmoment das der expansiven Diremtion. Das unter der Form des Lichts erscheinende Eine geht in die Zwei eines polaren Gegensatzes von Wassern über und Wassern unter der Veste auseinander. Es ist die den Gegensatz der Gestirnwelt und der Erde herstellende Scheidung, eine Scheidung oder Veste, welche sehr bezeichnend von Gott nicht „gut" genannt wird.

Das folgende Werk, der dritte Tag, läßt jene oberen Wasser, als für den Fortschritt der Entwicklung auf das Ziel hin minder wesentlich, zur Seite. Es geht auf die Gliederung zunächst der Erde hin.

Wir finden den Kampf von Land und Meer. Es ist der Kreislauf der Wasser, welche in den tiefen Becken sich sammeln, zu Dunstmassen aufsteigen und im tropfbaren Niederschlag der Nebel und Quellen das Land feuchten, ehe sie wieder zu der Sammlung der Wasser zurückkehren. Es ist die Stufe der Rotation. Das Lebensrad ist hier wieder hergestellt. Die Kräfte werden aus der Zweiheit des nur Chemischen zur organischen Rückbeziehung der Vielheit in die Einheit vom Schöpfer erhoben. Denn diese Rotation des Naturganzen spiegelt sich und gipfelt auf höherer Stufe im pflanzlichen Leben. Dies setzt innerlich den Umlauf fort.

Es kommt äußerlich dem telluren Gesamtleben durch seine assimilirende und reproducirende Arbeit zu Hülfe. So haben wir mit vollendetem dritten Tagewerke bereits die Drei: den Kern der Erde, den Mechanismus vertretend, die Rinde mit ihren magnetischen Cohäsionszügen und der Menge chemischer Thätigkeiten und Verhältnisse, endlich die Oberfläche mit den Organismen. Wir haben die Dreiheit von Schwere, Wärme und Licht.

Aber das Ende des dritten Tages muß dennoch nur als Herstellung einer spontanen, weil in der Drei kreisenden, aber in sich unruhigen Lebensstufe aufgefaßt werden. Es ist das umgetriebene Rad des telluren Bestandes, welches wir vor uns haben, ruhelos in allem Treiben, weil an sich und für sich noch sinnlos. In das Gewoge des Kreisenden muß ein höheres ideales Licht blitzen.

Das vierte Tagewerk zeigt den Rapport Himmels mit der Erde hergestellt. Die oberen Wasser sind zu Sternenwelten articulirt. Ihr die niedere Erdathmosphäre durchschlagendes Licht deutet und bietet den kreisenden unteren Kräften neue Beziehung und Fernsicht. — Es vermittelt dem in sich verschränkten Drange der Naturwelt neue Wege. So vertritt das Einstrahlen des oberen Lichts gleichsam das intellektuelle Moment dieses Gestaltungsprozesses, indem dem Unteren im Oberen das ideale Auge aufgeht. — Der folgende Ternar der Tagewerke wird indeß nicht darum die höhere Form sein, weil in jenem Licht ein höheres astralgeistiges Prinzip zur Wirkung käme. Es ist diese Idee, welche ethnische Grundlagen zeigt, oft unter uns wiedergekehrt, und es hing dann damit zusammen, daß man die Fixsternwelt phantastisch der Engelwelt zum Wohnsitz anwies. Nur darin können wir die Bedeutung des vierten Tages erblicken, daß das Erdsystem aus dumpfer und ängstigender, weil unvollendet kreisender Isolirtheit hervor in polare Action und Reaction, in Beziehung zur siderischen Welt gesetzt wurde, und damit zu idealer dem Schwergesetz mehr entbundener Gestaltung den Impuls erhielt. Intellektuellen Lebens ist's, welches, im Gegensatz zu blos physischem Verhalten, vom lastenden Druck der Schwere zuerst ideal emporziehend entbindet. Es ist als bipolare Gegensätzlichkeit in jedem Akt des Erkennens von selbst gegeben. Das Erkennen selbst ist Steigerung des Subjects durch den Contact. So wird die Erdnatur in dem Augenblick zu einer Reihe neuer und freier Bildungen emporgeführt und erlöst, in

welchem ihr wie Funke und Lichtblick die Beziehung auf das kosmische Andere gegeben, und der polare Gegensatz von Himmel und Erde enthüllt in Wirksamkeit tritt. Nicht als ob längst Fertiges am vierten Tage erst in Beziehung zur Erde gesetzt würde. Sondern die steigernde Spannung tritt an diesem Tage erst ein. An ihm wurden erst die Himmel, die Gestirnwelt, aus den obern Wassern articulirt, wie am Tage vorher die Erde aus den unteren Wassern.

Nun erst bewegt sich am fünften Tage die Natur unter bestimmter göttlicher Leitung zu den höheren Bildungen der von der Erde losgelösten aus eigenem Triebe bewegten Geschöpfe des Wassers und der Luft. Über das Festland breitet sich die neue Pracht vegetabilischer Farben. Und diese ist weit verschieden wie von dem mineralischen Glanze in den Kammern der Berge, so von dem monotonen Anhauch, den eine dürftige Photosphäre etwa einer wilden Vegetation gab. Wie aber der fünfte Tag die Wasser des zweiten bevölkert, so theilt er doch sichtlich nicht dessen expansiven Charakter. Mit seinem Bilden geht er der Weite und Größe der elementaren tropfbaren und elastischen Glieder der Erdnatur nach. Er feiert die Siege der dem aufgegangenen, enthüllten geistigen Ideale nun unterworfenen Naturwelt. Denn diese erfaßt sich contractiv in der ganzen Weite der elementaren Basen zu Existenzen, in denen sie als Seele der Elemente mächtig geworden erscheint, die Elemente überragt, ihre Gesetze in der Schönheit freier Bewegung durchbricht. Sie hat in seelischer Verinnerung also sich siegreich durchsetzen können. Und so entspricht die Arbeit des fünften Tages als solche der des ersten.

Auch der sechste Tag entspricht in Betreff der Bildungsstätte und des Materials dem dritten. Die Art der Arbeit ist die des zweiten. Denn der bildende Geist hat auf der fünften Stufe dem in der Vier aufgegangenen Licht die elementare Welt zusammenfassend unterworfen. Nun geht er in der Sechs der Fülle bildend nach, der die Vier aufleuchtend die Wege zeigte. Und er breitet sich in der Mannigfaltigkeit aus, die als gegebene dem Seelischen der Naturwelt inne haftet, und die der schöpferische Geist in Arten nun erlösend herausführt. Alle diese Geschlechter, von denen der Erdkreis nun wimmelt, sollen in immer freierer Weise die Stufen für den bilden, der nunmehr gleichfalls unter die Signatur der

Sechs ihre sie in sich bergende und emporhebende Spitze darstellen soll. Der Mensch, der göttlichen Idee nach letztes Geschöpf, bedeutet die letzte weiteste Entfaltung schöpferischer Gedanken, äußerster Punkt aller Schöpfungsreihen, insofern er geschaffener Geist ist. Der Mensch als Spitze des Sechstagewerks bedeutet die weiteste Entfaltung des unter bestimmter göttlicher Leitung sich aus sich zu immer höherer Freiheit und Weite aufwärts entwickelnden Naturlebens, insofern nämlich er auch der Natur entstiegene Seele ist. Mit dem Abschluß der Sechs steht das Bilden an der äußersten Grenze für die Natur des Erreichbaren, für den Schöpfer des im Rahmen dieser Schöpfung Gewollten.

Der siebte Tag ist der Dritte in höchstem Sinn. Dort war unruhige Kreisbewegung, hier ist Friede und Rückkehr der ganzen Bewegung und damit auch der expansiven Sechs in die Tiefe der Vollendung. Wir erkannten dies auch am absoluten Leben. Aber hier hat die Emporführung der in Materialität verlarvten, in wildes Bilden, also in Verworrenheit, Schwere und Finsterniß, verlornen Natur ihr Ziel im Menschen gefunden. Das zu ihm Emporgehobene ist in ihm gevestet. Die Spirale nach unzähligen Schwankungen hat eine neue eingestiftete Mitte, in der sie auf Hoffnung geborgen ist. Denn der Mensch ist in der Sechs selbst noch nicht vollendet. Er hat sein ethisches Ziel noch nicht in Gott gefunden. Mit dem siebenten Tage erst, nachdem ihm am sechsten die Erde übergeben ist, ist er's insoweit er sich Gott ergiebt. Nachdem ihm am sechsten die Herrschaft der Naturwelt übergeben, wird ihm am siebten in der Ruhe, die Gott in ihm haben will, die Geistwelt eröffnet, denn der am sechsten neben der Seele ihm gegebene Geist kann sich nur an Gott aufschließen und so in sich abschließen oder vollenden.

Mit dieser Vollendung erst würde die Vollendung Himmels und der Erde eintreten. Die sechs Stufen der Erdwelt sind am sechsten Tage im Menschen wiederholt und zum Abschluß gekommen. Mit dem Bestand im siebten Tage würde das Werk dieser Restitution selbst zum Abschluß und zu bleibendem Bestand gelangt sein.

So erblicken wir in der Sieben der Tagewerke den Prozeß schrittweis aufsteigender Verinnerlichung des materiellen Seins, oder Rückführung desselben zu seinem ursprünglichen Stande und damit zu seiner Aufgabe, als entsprechende seelische Leiblichkeit dem

Geiste geeint zu werden. Der Weltzweck ist damit im Menschen als relativem Mittler, er ist in der Synthese von Geist und Leib, welche er in sich darstellt, ideel erreicht. Und real soll die Vollendung im universalen Zusammenschluß Himmels und der Erde, der Geister- und Naturwelten, im Paradiese sich vollziehen.

In diesem Zusammenhang aber wollten wir nur, auch ganz abgesehn von Schriftbeweis wie Erfahrungsbeweis, auf die Nothwendigkeit hinführen, den menschlichen Leib als Steigerung und höchste Verirrung der Naturwelt zu verstehen.

Denn so nur kann, da dieser Leib zugleich abgesehn vom Geist, Seele ist, die Rettung des Menschen aus dem Zusammenschluß der beiden sein Wesen begründenden Glieder ganz verstanden werden.

Aber das: „Lasset uns" muß uns noch deutlicher werden.

Denn wir gaben hier nur Versuche, uns den Gang des schöpferischen Werks näher zu bringen. Und dieses grade, so hoffen wir, in Gegensatz zu gnostischen Ungeheuerlichkeiten und demiurgischen Potenzen sowie zum Darwinismus. Nur die ethische Stellung des Menschen bedarf bestimmterer Zeichnung.

Sechstes Kapitel.

Der Mensch Mikrokosmos. Dieser Gedanke ist sehr alt, wie man weiß. Philo nennt den Hohenpriester, welcher in das Allerheiligste tritt, βραχυς κοσμος. Und das ist der Mensch in Wirklichkeit. Er ist Repräsentant der geschöpflichen Welt zugleich, der er priesterlich vorsteht, die er opfernd zu weihen und darzubringen hat.

Das ist schon der Zug des Vaters zum Sohn Joh. 6, 44. Dazu bereitet er den Weltbau. Dazu schafft er den Menschen, daß sein Geschlecht dem Sohn, der den Maßstab reichte, sich einfüge, und durch diesen sein Haus voll werde.

Der Apostel sieht, was Gott schafft. An die Korinther schreibend bezieht er sich auf den achten Psalm. Dieser sagt, Gott habe den Menschen so geschaffen, daß er nahezu göttlichen Wesens sei, gleich den Elohim. Aber auch die Engel sind Elohim, sind

„Götterſöhne" bei Job. „Weil der Menſch zur Beſitzung der Welt und zur engeliſchen Gemeinſchaft am letzten bereitet worden, ſo hat er daher auch beider Natur, iſt halb engeliſch, halb von der Welt." So Philipp Nicolai. Aber es genügt nicht. Er iſt höher als die Engel.

Es iſt der HErr ſelbſt, der den Menſchen als Leib und Seele bezeichnet Mt. 10, 28. Seele bezeichnet hier den inneren unverlierbaren Beſtand, den Geiſt des Menſchen. Leib iſt deſſen der Geſamtnatur unterworfene ſarkiſche Erſcheinungsweiſe. Dieſe Zweitheilung liegt der Schrift faſt durchaus zu Grunde, wie ſie eben der Augenſchein ſchlichter Auffaſſung vorführt. Denn wir gewahren eine ſichtbare, in die ſichtbare Welt hereintretende, und eine unſichtbare, in der unſichtbaren Welt regionirende Seite des einen Menſchen.

Tritt im N. T. die Dreitheilung auf, ſo iſt's wenn der Menſch im Verhältniß zu ſeiner Heiligung, zur Gnade dargeſtellt wird. Die Dreitheilung werden wir überall, wo der geſchöpfliche Grundbeſtand des menſchlichen Weſens in Frage kommt, auf die Zweitheilung zurückzuführen haben. Denn die Trichotomie iſt nicht unter phyſich-pſychologiſchem, ſondern ethiſchem Geſichtspunkt geformt, wie wir mit Fricke ſagen.[77]) Geiſt von Gott und Staub von der Erde, dies ſind die conſtitutiven Beſtandſtücke. So haben wir den Menſchen zu verſtehen. Wir haben ihm den Platz der Syntheſe der relativen Welt anzuweiſen, welche Natur- und Geiſterwelten alſo in ſich bindet. So gehört denn immer Leib und „Seele", als Innerlichkeit und Äußerlichkeit derſelben Subſtanz, dem Naturallgemeinen an. Es gehört der Geiſt dagegen der Geiſtwelt.

Die reine Erde des Paradieſes war Anbruch eines neuen kosmiſchen Weſens, weil Durchbruch der in die Materialität verlarvten Natur. Gott konnte aus ihr einen Menſchenleib nicht formen, welcher ſeelenlos, der belebenden Seele erſt bedurft hätte. Dieſe Erde war, was Natur in ihrer Tiefe iſt, ſeeliſch. Und dieſe Natur ſteigert ſich in immer größerer Verinnerlichung. Sie arbeitet ja überhaupt ſeit ſie im erſten Pflanzenkeim vom Schöpfer in die Drei der Selbſtthätigkeit aus der Zwei nur chemiſcher Exiſtenz zurückgeführt iſt. Sie ſteigert ſich im Thierleben. Sie ſpricht ſich in jedem dieſer Einzelerſcheinungen der Gattung aus. Und ſie wird auf jeder der aufwärts reichenden Staffeln dieſer Lebendigen auch deutlicher. So erſcheint ſie als Naturſeele in Functionen

des Urtheils und Gedächtnisses, welche wir Instinct nennen. Wir sehen diesen in den höhern Formen des Thierlebens selbst in überraschenden Kräften des Ferngesichts und der Ahnung sich bethätigen. Dieselben Kräfte finden wir im Menschen. Denn in seiner Seele, der Verinnerlichung und Baumeisterin seines Leibes, gipfelt diese Naturseele. Und hier wird sie mit dem Geist von Gott zusammengefügt. Sie umfaßt das ganze Gebiet unbewußter Reflexwirkungen und Thätigkeiten lokaler Nervencentren, das Gebiet vor unserm Geist selbst in Dunkel gehüllter automatischer Bewegungen, welche man für die unbewußte, für die Nachtseite des Geistes halten könnte, während sie doch dem seelisch-leiblichen Bereiche angehören.

Dieser ist mit dem Geiste eben zusammengefügt. So führen wir die Drei: Geist, Seele, Leib auf die Zwei: 1. Geist und 2. Seele und Leib zurück.

Schöpfte der Schöpfer also den Staub von dieser Erde, so schöpfte er nicht den seelenlosen, nicht den todten Stoff, welcher im Paradies nicht vorhanden war. Der Schöpfer fügte das im Plasma objectiv vorhandene Seelische zusammen. Er hauchte aber den Geist ein. In ihn gefügt war somit die höchste Erscheinung des telluren wie solaren und astralen, mit einem Wort des Naturlebens. Es war zum Gefäß und offenen Organ des Geistes geworden, der dieses Naturleben beherrschen, bewahren und emporführen sollte. Der Geist aber stand mit dieser seiner Seele nun im Centrum der kosmischen Welt, und ihre Naturtiefe, in der Seele mündend, stand ihm mithin offen.

Wir können sagen: die Naturwelt war für Adam ein durchaus offenes System, sowohl seinem Blick, als seinem Griff offen. Sie war seiner geistigen Intelligenz transparent, seiner magisch eingreifenden Energie sympathisch hingegeben. Geist und Natur waren in ihm zu voller Durchdringung und Union angesetzt. Das ist der Grund der Erhabenheit der Menschen über die Engelwelt, welche die Naturwelt sich nur gegenüber, aber ihren Reichthum nicht an und in sich hat. Das ist die Weltstellung des Menschen. Erreichbar war sie nur, wenn jene Union dauernd im Menschen vollzogen wurde. Es war in Einhauchung der Geist gesetzt, damit dauernd eine Kraft des Lichts und Lebens über die vorhandene Naturseele käme. Denn durch Ueberschattung des Geistes blieb sie unverwandelt wie das Eisen im Feuer. Aber in die Ein-

heit mit dem Geiste war die Seele, deren irdische Erscheinung der stoffliche Leib ist, emporgeführt. Und in dieser Union beruhte die Emporführung und Verklärung der gesammten kosmischen Naturwelt, der Welt der jetzigen Sichtbarkeit.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen kann nicht in seinem Personsein schon beruhen. Denn die Engel als persönliche Geister würden diese Ebenbildlichkeit dann in derselben Weise beanspruchen können. Allerdings wird Gott Nichts schaffen, worin nicht eine Seite seiner Herrlichkeit sich spiegelt und abbildet. Und insofern ist Gottes Bild in der ganzen Fülle des Geschaffenen, auch in den Engelwelten ausgebreitet. Aber im Menschen sammeln sich wie in einem Brennpunkt, wie zu ganz besonderer Ausgestaltung alle Strahlen und Züge jenes Bildes. Er ist in besonderer und einziger Weise Gottes Ebenbild, weil beide Seiten seines Wesens darstellend.

Denn er ist die geschöpfliche Contraposition des Schöpfers. Dieser ist ewig als bewußter Wille, und sein Geistleben stellt in drei Hypostasen die Drei der Momente jeder Lebensbewegung dar, während diese Momente sich nach Außen wiederum in seelenvoller Ausgestaltung darstellen. Beim Schöpfer ist der selbstbewußte Geist das Erste und das Setzende. Er ist bei der Creatur das Gesetzte und so das Zweite. Die Lebensbewegung des Schöpfers beginnt mit dem seiner sich ewig bewußten Geist-Willen. Und die Bewegung schreitet, wie wir sahen, fort bis zur Ausgestaltung im Natursein transparenter Herrlichkeit. Grade umgekehrt beginnt die Bewegung des Menschen mit gesetztem und bewußtlosem Natursein. Und sie schreitet vor zur Selberfassung im geistigen Wissen. Dort ist wollender, sich setzender Geist das Erste, und es folgt das Natursein. Hier ist gesetztes Natursein das Erste und es folgt bewußtes Geistsein.

In dieser Hinsicht also ist schon der Mensch ausschließlich Ebenbild, insofern er Geist und Natur ist, und die Grundgestalt des Absoluten somit in creaturlicher Form darstellt. Nur der Unterschied tritt ein, welcher zwischen Absolutem und Relativen, oder der Contraposition in creatürlicher Gebundenheit, besteht.

Adam ist worden, als unsereiner! So sagt Gott. Der neueren Schriftauslegung leiht Delitzsch das Wort. Er sagt, hier finde man nicht die Dreieinigkeit. Und warum nicht? Weil „eine so scharfe Ausprägung des trinitaren Gottesbegriffs sich im A. Testa-

ment nicht erwarten läßt." Das heißt, wie wir oft sagten, der Schrift einen selbsterfundenen Plan aufnöthigen, und dann von diesem aus beweisen. Uns ist's ein Wort, welches am Anfang der Geschichte der Menschheit wie ein unvergängliches Monument aufgerichtet steht. Es giebt den Gesichtspunkt für die Geschichte, die es bis zum Abschluß in der Ewigkeit umspannt und erklärt.

Im Geistleben des Menschen spiegelt sich das ternare Bild des Schöpfers. Die Momente des Physischen, Intellektuellen, Ethischen fanden wir im absoluten, wir finden sie auch im geschöpflichen Geiste. Hier treten sie in Gefühl, Gedanke, Wille hervor. Wir erblicken in diesem wunderbaren gleichseitigen Dreieck das göttliche Abbild im geistigen Leben der Creatur. Nun tritt der zweite das Menschsein bildende Factor hinzu, die Natur mit ihren Energien. Es ist der Leib unter seinem Zeichen der Vier. Zu dieser Vier gab der Vater durch seinen Geisteseinhauch die Drei. Und die Sieben wurde die Zahl des Menschen. Und sie faßt die Zwei der endlichen Leben zusammen.

Hier bleibt ein Irrthum noch zu widerlegen. Der Hauch, welcher von Gott ausgeht, haftet nicht im Menschen, bleibt nicht ein Theil seines Wesens. Er schafft nur den Geist des Menschen wie die Hand Gottes aus der Erde den Leib des Menschen schafft. In solchem Grundbestand nur bleibt der Mensch wirkliches Geschöpf, und bleibt sein eigen. Sonst wäre er Theil Gottes, also göttlich. Und nehmen wir hinzu die drei, in welchen sein Geist sich äußert, Fühlen, Wissen, Wollen, so haben wir dies Ebenbild als unverlierbaren Bestand. Verlierbar ist nur seine Liebe zu Gott und damit seine „Gerechtigkeit vor Gott". Der Verlust des ethischen Bildes, wirklich anerschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit, Grund des Ebenbildes, des gottgefälligen Verhaltens, kann nicht vollständig genug gedacht werden. Eph. 4, 24. Col. 3, 10. Melanchthon nennt's ein helles „Licht im Herzen". Der Verlust des physischen Ebenbildes, der Grundgestalt in der Drei des Geistes und der Vier als Signatur des Leibes, — kann nicht scharf genug abgewiesen werden.

Wir könnten ferner versucht sein, hier, statt für den Leib des Menschen mit der Vier uns zu beruhigen, mit Delitzsch den Leib des Menschen als „siebenfältiges Selbstdarstellungsmittel der Seele"

nachweisen zu wollen. Wir fürchten indeß, daß dieser Nachweis hier ebensowenig evident ausfallen dürfte, als bei dem geistvollen Urheber. Wir verzichten darum. — Der Mensch ist auch nicht, wie Augustin und Anselm wollen, auch Hugo v. St. Victor weniger entschieden, geschaffen, um die durch den Engelfall in der Geisterwelt entstandene Lücke auszufüllen. Nein, die dem Menschen übergebene Erde soll er bebauen und bewahren, bewahren vor dem Eingriff des Argen, bebauen, um sie von seinem Innenleben aus schrittweise zu verklären. Und der Plan, welcher ihn in's Leben rief, bestand von Anbeginn. Denn er ist das Schlußgeschöpf.

So steht diese wunderbare Gestalt des Menschen da. Sie zeigt in ihren Proportionen ein das Weltall geradezu beherrschendes Gesetz. Wir meinen das allbekannte des goldnen Schnitts. Ein Ganzes wird harmonisch getheilt, wenn der kleinere Theil sich zum größern verhält, wie dieser zum Ganzen. Man sagt, auf diesem Gesetz beruhe die Schönheit der erhabensten Bauwerke schon des Alterthums. Auf diesem Gesetz und den entsprechenden Zahlenverhältnissen beruhe Harmonie und Schönheit. Man sagt auch „die proportionale Gestaltung und Gliederung des menschlichen Körpers", welche auf der durchgeführten Eintheilung seiner verticalen Axe nach dem Verhältniß des goldnen Schnitts beruhe, finde sich in der kosmischen Weite in der Anordnung der Planeten wider.[78]) Wir wissen das nicht. Genug dieser Mensch des Paradieses steht da aufgerichtet, ein Maß der kosmischen Dinge. Sein Körper führt die Erde in sich empor dort, wo die Ewigkeit, das Paradies, durch sie hindurch grünt. Sein Leib ist Erde. Vier Punkte, sagt Schelling machen den Körper. Man sehe die vier Ecken des Kubus, oder man sehe die dreiseitige Pyramide. Die Körper der einfachsten Gestalt stehen in der Vierzahl.[79]) In ihr ist der Mensch das Maß der Erdwelt, die er in diesem Leibe hält und trägt, und in dem, sowenig als er selbstvollendeten, Paradies, in und mit sich zur Klarheit emporheben soll. In die Drei des Geistes, des Abbilds Gottes soll er sie binden, darin sie halten, und so bestehen. So steht er da, die mystische Zahl der Sieben, einer Zahl, in welcher das ganze Tonsystem sich vollendet.

Es konnten und sollten also in ihm das durch die Erdwelt auf diesem Punkt leuchtende himmlische Paradies und die Erdwelt vollends eins werden. Und die Zeit mußte mit Auflösung der

elementaren Paralyse in die Ewigkeit eingehen, wenn der Mensch in der Ruhe bestand. Sein Geschlecht, die heilige Gemeinde, das Geheimniß, in dem alle Kreise der Schöpfung dann mystisch ruhten, bildete dann das himmlische Jerusalem, die Trägerin des Throns des Allmächtigen, und war als Land der Herrlichkeit umringt von allem himmlischen Heer. S. 141 ff. Und so bedurfte es denn bei dieser Wandlung in die unauflösliche Herrlichkeit hinein, die für den Kosmos sich durch die Menschheit vollzog, keiner Erniedrigung des Sohnes Gottes. In ihm, dem intellektuellen Moment der trinitaren Bewegung, war das Weltbild im Ganzen und einzelnen aufgegangen, in ihm und zu ihm nach seinem Bild, war die Schöpfung thatsächlich angelegt und hinausgeführt. Der Mensch als Schluß- und Central-Geschöpf war bestimmt, alle Linien des Ganzen in sich vereinend, das geheime Gepräge, die innersten Züge und Zahlen Aller in sich offenbar werden zu lassen. Damit war er der Auszug des Ganzen, also in eminentem Sinne Abbild des Sohnes. Und dieses Abbild, als solches sich fassend, in Gemeinschaft und offenem Rapport mit dem Sohne sich bejahend, fügte dann in sich selbst das Abbild der Schöpfung dem Urbilde des Sohnes in beständig lobpreisender Zurückführung ein. So war Himmel und Erde, Geister- und Natur-Welt durch den Menschen als geschlossenes System geistig und leiblich dem himmlischen Haupte dann eingesenkt.

Fassen wir nun zusammen, was in seiner Zwei von Geist und Natur, von Intellekt und Energie, was als kleine Welt der Mensch bedeute.[80])

Jedes endliche Sein ist nur in Beziehung auf das Göttliche und nur unter dreifachem Gesichtspunkt, also in dreifacher Form, denkbar. Es wird entweder die Naturseite des Absoluten darstellen, oder die geistige Seite desselben wiederspiegeln, oder endlich die Ineinsbildung beider Seiten sein. Und dieses Dritte war nothwendig nicht um die denkbaren Formen zu erschöpfen. Dieses Dritte, die Durchdringung der beiden ersten Formen war nothwendig, um das Werk der Schöpfung abzuschließen.

Die mannigfaltige Weisheit Gottes nach dem Vorsatz von der Welt her soll kund werden den Fürstenthümern und Herrschaften der Geister im Himmel: an der Gemeinde auf Erden. Eph. 3, 10. Das zeichnet die Stellung des Menschen. Wie eine helle Offenbarung Gottes soll er die in ihm erscheinende Weisheit vor

und in der gesammten Creaturenwelt entfalten und ihr spiegelnd entgegenhalten. Er selbst ist Abschluß des hieratischen Baues der Schöpfung, deren Symmetrie in ihm und durch ihn erst hervortritt. Denn von Ewigkeit her hat dies das Ganze krönende Gebilde im Spiegel göttlicher Weisheit gestanden und war die Mitte der dem Vater im Sohne aufgegangenen Ideen.

Das: „Lasset uns Menschen machen" gab einem Philo bekanntlich Anlaß, anzunehmen, Gott habe sich mit den Geistern, den Kräften und Gewalten, berathen. Wenn die Neuern ebenso erklären oder rathlos zur Seite stehen, so ist es uns gewiß, daß Der jenes Wort sprach, welcher sein Wesen dreigestaltig in der Creatur des Menschen abschatten wollte, daß dies Wort also der Dreieinige sprach, indem er zu dieser Manifestation sich zusammenfaßte.

Bemerkungen.

Unsere Voraussetzung ist immer also auch für die Gestalt des Menschen die durchgehende Zwei, also einerseits Natur, also Leib und Seele, und andrerseits: Geist. So ist er Synthese. Diese Art des Dualismus aber geht durch die geschaffene Welt überhaupt. Am deutlichsten ist hier die Schule Anton Günthers. — „Seele ist das gothische saivala (engl. soul) und dieses ist offenbar mit einem anderen gothischen Wort saivs verwandt, das die See bedeutet. Die See hieß saivs nach einer Wurzel si oder siv, griechisch seio, schütteln; saivs bezeichnet demnach das hin- und hergeschüttelte Wasser im Gegensatz zu dem stillstehenden oder fließenden Wasser. Wenn die Seele saivala genannt wurde, so sehen wir, daß sie von den teutonischen Nationen ursprünglich als ein Meer in uns aufgefaßt wurde, das mit jedem Athemzuge auf und niederwogt und Himmel und Erde auf dem Spiegel der Tiefe reflectirt." — So Max Müller Vorl. über die Wissensch. der Sprache. Lpz. 1863. S. 327. Dagegen ist nun Geist, engl. ghost, auf die Anschauung des Blasens, Athmens spiritus, ésprit basirt, welches von spirare herkommt, und im englischen gust, dänischen just, Windstoß, in yeast und im angelsächsischen gist, Gäscht, und selbst im „Geyser" Islands wieder auftaucht. So haben wir also sprachlich in Seele das zu bewegende, vom Geist zu formende, den Geist reflektirende Substrat. Es ist nicht zu leugnen, „es giebt eine in der Sprache versteinerte Philosophie," wie M. Müller sehr gut sagt, und die große im Menschen als Mikrokosmus sich wiederfindende Zweiheit von Geistwelt und Naturwelt, Geist und Seele (Seele zugleich als Leib genommen) findet hier eine sprachliche Bestätigung.

Gegen Delitzsch Bibl. Psychol. 1861 S. 96 und B. Weiß Bibl. Theol. d. N. T. 1868 S. 88 ist also Seele innere Leiblichkeit. Zur Zwei-

theilung des Menschen neigt übrigens Delitzsch selbst wieder stark. Bibl. Psych. S. 91. Bibl. proph. Theol. S. 192. Uebrigens vergl. v. Rudloff „Lehre vom M." I. S. 38 ff, dem Zöckler im Ganzen sich anschließt.

In dem, was die Wundt, Spencer, Paulsen, Jodl unter Seele verstehen, meinen sie den Geist. Sie sagen dann, Seele sei die im Bewußtsein zusammengefaßte Vielheit seelischer Ereignisse oder Erscheinungen. Die Seele ist ihnen nur die innere Aktualität des Leibes oder der leiblichen Functionen. Alles dieses sagen auch wir. Nur tritt uns als Substanz eben der Geist hinzu. Letzteres vorausgesetzt können wir mit Wundt sagen: „Die durchgängige Wechselwirkung zwischen Physischen und Psychischem führt zu der Annahme, daß was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir als den zu ihr gehörigen Leib anschauen."

Neuerdings hat Reinke in seinem „Die Welt als That," indem er zugleich mit dem Monismus bricht, sich für eine Zweiheit von Kräften erklärt, welche die geschaffene Welt bilden: Energie und Intelligenz. Dies würde völlig unserer Auffassung entsprechen. Energie ist die Natur, also das im Menschen nur im höchsten als Seelenleben sich Steigernde, welches er demnach mit Thier-, Pflanzen-, ja unorganischer Welt gemeinsam hat. Intelligenz ist der zweite Factor, der Geist. Ebenso würde Fechner für uns sprechen. Denn auch uns ist Seele und Leib gleich convexe und concave Seite desselben Kreisbogens. Ebenso Rehmke (Außenwelt und Innenwelt. Greifsw. 1898. S. 26—32), und ebenso Busse bei Falckenberg, wie oben gesagt. Wir nehmen nur noch Intelligenz, also den Geist hinzu.

Reinke

Mit einem Wort, wir kommen bezüglich der Naturseele zu den Alten zurück.

Dikäarch nennt die Seele den Einklang der vier Elemente (ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων.) Das ist in Betreff des physischen Seele, vor Eintritt des Geistes, richtig.

Siebtes Kapitel.

Der Athos, Walddom der anatolischen Christenheit, bewahrt in seinen Klöstern jene Bildwerke, welche nach dem Mönch Dionysios nur im genau festgestelltem byzantinischen Stil gearbeitet werden konnten. Nach den Bemerkungen, welche Didron zum Malerbuch vom Berge Athos giebt, sieht man auf einem jener Gemälde den Herren in seiner Majestät. Die Schlachtreihe Lucifers hängt nach der Tiefe hin vom Himmel herab. Die Glieder dieser Verkettung, die Geister, welche in der Höhe noch sichtbar sind, erscheinen noch leuchtend. Dunkler gehalten sind die folgenden, die tiefer schwebenden.

Aber finster und finstrer werden die Züge, immer finstrer und entsetzlicher werden die Gestalten jemehr sie sich senken und herab in die Gottesferne sinken.

Hier ist, wie wir sehen, ergreifend dargestellt, was auf Erden ein Nachspiel haben sollte, dessen Furchtbarkeit wir nicht fassen können, da wir selbst noch in der Nacht der Sünde und des Todes wandeln, aus welcher nur Verworrenes in unser Ohr dringt.

Der Vater hatte geschaffen. Er schuf und führte empor, und legte in der vom Sohn ihm entgegengehaltenen Idealform, im Menschen, fest. Sehen wir, wie dieser baute und bewahrt. Das auf ihn angewiesene Gebiet war groß. Die ganze sichtbare Astralwelt, die kleine Erde eingeschlossen, stellt die ungeheure Basis einer Pyramide dar, deren Spitze der Mensch und die Menschheit. Dieser Kreis ist, sobald wir nicht auf die Beschaffenheit des Menschen sehen, die ihn jetzt auf der kleinen Erde gebunden hält, der Ort des Menschen. So ist's, wiederholen wir, sobald wir auf dessen eigentliche Bestimmung als des Hauptes der Creaturen, sobald wir auf die Macht und Hoheit der in ihn gelegten, wenn auch jetzt gebundenen Organe sehen. Wir müssen Schelling zustimmen. „Gott hat den Menschen so hoch geachtet, daß der eine Mensch der Erde ihm genügt. So ist ihm der Mensch das Ziel und in diesem Sinn Alles des Menschen wegen."

Es hängt dieses auch mit der modernen Anschauung durchaus zusammen, die sich seit Kopernikus geltend macht. Ein Steffens war's, der schon deutlich aussprach, daß das christliche Bewußtsein wie die Speculation, das Bedürfniß haben, annehmen zu dürfen, daß unsere Erde der Mittelpunkt des Universums sei. Er macht darauf aufmerksam, daß es auch dahin kommen mußte, die Erde, wie sie als sinnliche Mitte im antiken Bewußtsein lebte, in die Bewegung eintreten zu lassen, da das wahrhaft Centrale als in die Erscheinung als solches niemals hervortretend habe erkannt werden müssen. Und er spricht es aus, daß die heutige Astronomie sich dem Zeitpunkt nähert, in welchem man in unserm Planetensystem den am meisten organisirten Punkt des Universums erkennen wird — und die Erde „als den, innerlich geistig betrachtet, Centralpunkt, als absoluten Mittelpunkt des Universums."[81])

Er stimmt seinem Lehrer bei, welcher meint: „Der Mensch ist desto größer je breiter die Basis, über der er sich erhebt.

So geht Gott hier, vom Weiten ins Enge." Und er setzt hinzu: „Die Meinung, die auf allen Sternen gern Engel sähe, ist längst in die Romane verwiesen, und für den ernsten Philosophen kein Gegenstand der Beachtung".[82])

Und unsere Theologie ist längst darauf eingegangen. Richtig sagt Philippi, die gläubige Menschheit sei, ähnlich wie es in einem menschlichen Organismus gewisse Centralorgane gäbe, das „Herz des Universums". Eingehend haben dieses Philipp Nicolai und Joh. Arnd mit dem Bild des Mikrokosmos vor drei Jahrhunderten unter uns erläutert. Ersterer findet im ganzen Weltenbau, „dem ganzen runden Gebäu Himmels und der Erden" in seiner „Theorie" den Leib des menschlichen Geschlechts. Arnd stellte den Menschen seinem Ursprung nach so, daß man an ihm „sehen konnte Gott und die Welt: Gott selbst ist des Menschen Seele, die Welt ist des Menschen Leib, darin Gott wunderlich eingeschlossen als in ein Mittelpunkt alle Eigenschaft der großen Welt, daher der Mensch die kleine Welt von den Philosophen und von Basilio dem Theologen genannt wird epitome orbis universi, ein kurzer Begriff der ganzen Welt."

Und entsprach dem die Begabung und Stellung des ersten Menschen? Zu unserer Sicherung dieses nur. „Wenn sich ein Mensch — so müssen wir mit Kant sagen — aller der Vorstellungen bewußt werden könnte, die in seinem Gemüthe liegen, die aber nur bei Gelegenheit hervortreten, so würde er sich für eine Art Gott halten, und über seinen eignen Geist erstaunen."

Sich für einen Gott halten! Ein Geheimniß war der Mensch zunächst sich und den Engeln Gottes, die auf ihn, dieses Wunder, niederschauten. Aber das Geheimniß, mit dem auch Natur- und Geisterwelten schwanger gingen, würde mählig enthüllt worden sein, wenn der Mensch bestand. Jetzt freilich und uns ist's Geheimniß geblieben. In krankhaften Zuständen nur ist's theilweise gelüftet. Denken wir an die unbestrittene Möglichkeit eines Schauens, eines centralen Wirkens in die Ferne hinein. Der innere Mensch blickt nicht nur in seinem, gewöhnlich ihm verschlossenen, Nachtbewußtsein in die Ferne, er wirkt auch hinein. Er berührt wie mit Geisterhand in die Ferne hinüber. Und dies ist das Natürliche. Denn „die Thatsache, es kann etwas nicht da wirken, wo es nicht ist, hat keine begriffliche Notwendigkeit", wie wir mit Baumann sagen.[83])

Und noch mehr. Er versetzt sich auch in die Ferne, oder wird versetzt und entrückt, so daß seine Geistgestalt anderswo, wie es Paulus widerfuhr, erscheint. Der gewöhnliche Raum kommt dabei gar nicht in Betracht. Es tritt eine völlige Raumüberwindung ein. Und wir müssen hinzusetzen, daß in all diesen Fällen, daß in den Thatsachen wunderhaften Sehens, Wirkens und Erscheinens nicht die Rede sein kann von einer neuen Begabung, sondern nur von Erweckung und Verwendung des in jedem Menschen Ruhenden. Diese Erweckung, Durchbruch durch die uns gewohnte Art des Lebens und Denkens mitten hindurch, ist Durchbruch des Nachtbewußtseins durch das Tagesbewußtsein. Wir nennen die Zustände, in denen dieses geschieht, krankhaft, anormal und, weil erschreckend, excentrisch. Von einem höhern Standpunkt aus würden wir sie unfehlbar gesund, normal und recht eigentlich concentrisch nennen müssen.

Wir gestehen offen, daß wir in dieser Beziehung E. v. Hartmann beistimmen. Er sagt, die Leugnung jener Zustände, die wir kurzweg magische, weil unerklärte, nennen, sei sehr „bequem, weil sie sich von materialistischen Gesichtspunkten aus nicht begreifen lassen, und nicht nach der Inductionsmethode der Differenz auf das Experiment ziehen lassen." [84])

Aber selbst Ulrici sagt: „Besitzt die Seele jene Kraft der Ausdehnung, Ergreifung und Umschließung, so ist es wohl denkbar, daß sie unter Umständen, infolge einer temporär krankhaften Lockerung ihrer Verbindung mit dem Leibe, von dieser Begrenzung relativ frei werden, und, ohne Vermittlung des Organismus in Verbindung mit einer Psyche tretend, an deren Empfindungs- und Vorstellungsleben einen gewissen Antheil haben kann." [85])

Professor Ruete hat in seiner medicinischen Antritts-Vorlesung in Leipzig nicht angestanden, seine Überzeugung von dieser immensen uns erschreckenden Höhe der menschlichen Natur an einem selbsterlebten Beispiel darzulegen. Und von einer „telepathischen Kraft" im Menschen redet Löwenberg eben in diesem Jahr wissenschaftlich überzeugend.

Wir können alle jene auf diesem unseren jetzigen kosmischen Standpunkt unbegreiflichen, die natürlichen Hüllen durchbrechenden Gaben sehr wohl rudimentäre Organe nennen. Sie kommen eben nicht auf diesem, sie kommen erst auf einem höheren Standpunkt

zur Geltung und auch zum Verständniß. Sie sind jetzt thätsächlich Weissagungen. Sie waren aber im Paradiese im Begriff, sich dem Menschen von Innen zu enthüllen und zu freiem Gebrauch zu geben. Dieser stand eben im Gebiet nicht nur peripherischer, durch die Sinnesorgane spärlich und lückenhaft vermittelter Erregung. Er stand in jener dem Außer- und Nacheinander entnommenen centralen Sensation. Er war das Auge der Creatur.

Wir wollten nur Natur und Bestimmung des Menschen erklären. Die Stellung des Menschen ist also eine hohe. Er ist bestimmt, theilhaft zu werden der göttlichen Natur 2. Petr. 1, 4. Er ist bestimmt zu sein „eine solche herrliche Wohnung, Schloß und Saal ja Paradies und Himmelreich, da Gott auf Erden wohnt." Wenn Luther so die Würde des Menschen schildert, so zeichnet er damit seine ideale Höhe. So ist der Mensch „ein rechter Wundermensch auf Erden — ja ein Licht und Heiland der ganzen Welt, in dem Gott Alles und Alles ist und er in Gott Alles vermag und thut."

Aber er mußte, willig in Gott, völlig also in den Sabbath eingehen und bestehen. Dann blieb er der über die Engel erhabene Erstling der Creaturen Jac. 1, 18. Dann eröffnete sich im Paradies das Heilige des Himmels. Dann ging von ihm die Wirkung auf seine Welt. Denn das Auge ist des Leibes Licht. Die in Unruhe verzerrten Züge, das wüste Angesicht eines Menschen, sie gewähren allgemach einen andern Anblick, sobald Friede in das Herz trat und aus dem Auge leuchtete. Es findet durch inneres Leben in unbewußter Plastik eine allmählige Umformung statt. Das Gespannte löst sich, das Rauhe glättet sich, das Finstere erhellt sich. Der Mensch, der relative Mittler, das Auge seines Leibes, das Herz des Universums, innerlich von Gott erleuchtet, das bedeutete, daß der ganze Leib dann licht wurde.

Das Paradies war nicht von der Erde völlig geschieden.[86]) Es schimmerte auf diesem Punkt durch die Erde hindurch. Wir reden von himmlischer Schönheit Edens. Und dieses mit Recht. „Aber, sagen wir mit Friedrich von Schlegel, dieses wird nur von der unmittelbaren Umgebung, dem nächsten Wohnorte, diesem durch Gott gesegneten Theile der Erde gesagt. Die gesammte übrige Erde konnte damals kein Paradies mehr sein; denn wie wäre sonst die Schlange sogleich hereingekommen?" Gewiß.

Wir setzen hinzu: sie konnte damals ein Paradies noch nicht sein wie es werden konnte. Denn der Mensch zog die Hand vom Pfluge zurück, der ihm eben in die Hand gegeben war. Die Erde zu bewahren unterließ er. Und da das Auge ein Schalk ward, blieb und wurde der ganze Leib finster. Aus der Finsterniß, in welche der Fürst dieser Welt, der alte Archont seiner alten Behausung, gebunden war, zündete die Glut in den ersten Menschen. Und diese Glut war, wie beim Mörder von Anfang, der Trotz der Opposition.

Am Auffallendsten erscheint's, daß man den Eingriff der bösgeistigen Macht heut nicht mehr verstehen zu können behauptet. Man opfert lieber den Adel des Menschen, indem man ihn zum Erfinder des Bösen macht, anstatt ihn nur den Verführten sein zu lassen, wie die Kirche es thut. Sie rettet so das hohe Bild, welches ihm bleibt, wenn er auch die Herrschaft über die Natur verlor. Es bleibt als physischer Grundbestand. Es ist völlig verloren als ethische Bestimmtheit. Völlig, wie 1. M. 6, 5, Joh. 3, 5. 6, Röm. 8, 7 es Denen zeigen, die es nicht in sich und um sich erleben. Wir fürchten, daß Die, welche hinsichtlich der vollen Tiefe des Abfalls jene Schriftworte umgehen möchten, wenig eben erlebten.

Es ist der Zorn schwer begreiflich, welcher als „unbefangene Schriftauslegung" seit Semler die kindliche Einfachheit der Geschichte dieses Falles des ersten Menschen verfolgt hat. Das Geheimniß dieser Hieroglyphe werden wir schwerlich ganz lüften. Daß an's Gebot des schlichten Gehorsams der einfachen Folgsamkeit des Kindes, Sein oder Nichtsein geknüpft ist, kann nur in der That einfacher Kindersinn verstehen.

Das Band zerriß. Der schrille Mißton fuhr durch die Creatur. Der Absturz warf den Menschen unter sie. Nun ist er ein depossedirter und geblendeter König. Was er sieht, ist sein armes Gewand. Sein innerer Reichthum ist ihm verborgen. Er ist an diesen Planeten geheftet. Dieser ist sein Ort, auf dem er mühsam und über dünner Decke schreitend, wandert. Ueber seinem Haupt ist die gähnende, entsetzliche Tiefe des Weltraums, unter seinen Füßen sind die wilden Wasser und gefesselten Feuer. In diesem seinem Erdhause haust er, wird von unerbittlichen Elementen umringt, welche losgelassen drohen. Er wird durch den Weltraum

fortgerissen, ein gebundener Knecht. Sein Ort ist dieser Erdboden geworden, auf dem er ein Fremdling ist. Und seine hohe Bestimmung kennt er nicht.

Denn sonst müßte er erkennen, wie sein Geschlecht, seit jene Sonne ihm unterging, ruhelos im Schattenkegel des Todes wandert. Er müßte Den erkennen, der des Todes Gewalt hat und der sein Geschlecht mit Fäusten schlägt. Er müßte mit seinem Geschlecht in Alles übertönendem Klageruf in sich schlagen, und von seinen Trebern sich aufmachen wie der verlorne Sohn zum Vater.

Das heißt dann Theologie. Auf diesem Punkt, wo es sich um die Lehre von Sünde handelt, tritt nun auch Eins hervor. Wir haben die dogmatische Definition, den Gottesbegriff als actus purus, den aus der Scholastik stammenden Schulbegriff als dürr beanstandet. Aber was die Alten, auch von Melanchthon bis Quenstedt, theoretisch in der Begriffsbestimmung nicht hatten, praktisch hatten sie wohl mehr als wir, weil sie die Sünde ernst nahmen, in Herz und Gemüth den lebendigen Gott.

Bemerkungen.

Bezüglich des Anthropologischen können wir nur dringend auf Fichte d. J. Anthropologie hinweisen.

Das Dominium des Menschen ist unserer Dogmatik imperium in naturam. Es gründet sich darauf nach Baier, daß die Vorzüge und Vollkommenheit des menschlichen Geistes im unsterblichen Leibe das entsprechende Organ besaßen. Darin bestand das Mittel zur Ausübung dieser Herrschaft. Sie erstreckte sich nach Hollaz auf alle res sublunares, auch die Gestirne, insofern er deren Einflüsse für sich verwenden kann, also auch Fixsternwelt. H. Schmidt Dogm. d. ev. luth. K. 1853 S. 179.

Das Ebenbild ist wie Quenstedt kurz sagt: non homo, sed in homine das. S. 174. Schon Daub hat gezeigt, daß der Begriff des Bösen derjenige positiver Verkehrtheit und Umgekehrtheit der Prinzipien sei. Es ist aus sich geworden. Es ist „nicht nur Negation des Guten", worauf sich der Begriff nach Hegel zurückzog. Wäre es, nach Schleiermacher, eine Durchgangsform innerhalb des ethischen Prozesses, so wäre es überhaupt nicht wirklich. Daub setzt hinzu, das Böse sei zugleich „Opposition". Über die φύσις als φθόρα später.

Zweiter Abschnitt.

Wir stehen vor dem Werk des Sohnes.

Die schöpferische Weisheit des Vaters, sagten wir ist im Sohn die Weisheit des Heilsgedankens. Im Vater hat die Welt vorzugsweise als natürliche, als Kosmos, ihren Grund. Im Sohn gründet sie als die Vernünftige, als für das Reich Gottes bestimmte. Die Weisheit des Vaters ist vorzugsweise die ontologische. Im Sohn ist sie die teleologische. Er nimmt als Ziel, das nach dem von ihm dargereichten Bild vom Vater Geschaffene führend und zurückführend dem Vater zu überantworten. Im Sohn ist die Weisheit Prognose. S. 117. Sie sieht in sich die in die Fundamente des Weltenbaues von Anbeginn gelegten Geheimnisse. Col. 1, 26. Röm. 16, 25. Mit Absicht auf sie war vom Vater der Grund gelegt, und es war in ihn hineingelegt. Der Sohn sieht was der Vater thut. Was hineingelegt war, legt er aus. In der Pronoia, wie im Spiegel des Vaters stand die Genesis, in der Prognose des Sohns die Palingenesie.

Hier wird das Zusammenwirken der Hypostasen also dieses sein. Denken wir sie uns einmal in einer nach der Welt hin geneigten Linie, so nimmt hier der Sohn die tiefste Stelle ein. Er waltet hier als das concrete Moment S. 191. Der Geist als Vertreter des Besonderen kommt erst so zu sagen in zweiter Linie. Er ruht auf dem Sohne und ist bereits mit thätig. Ohne ihn keine Prophetie. Sein eigentliches Amt aber beginnt erst später. Was als Allgemeines, als Formprinzip in Tag und Werk des Vaters im Hintergrund stand, die zweite Hypostase, sie ist jetzt die concret, aus und zurückführend thätige. In ihr als Akt ruhen mildthätig Geist und Vater. Nur daß jener auch hier den Eintritt des Sohnes und seines Tages vorbereitet.

Das ist ein Verhältniß dann nicht mehr, wie im Werk des Vaters, das der Beiwohnung nur. Es ist ein Verhältniß der Einwohnung. Sie ist auf allen Stufen der Vorbereitung das Ziel. Geschaffen in Christo ist Alles. In ihm ist der Weltgedanke geformt. Die geschichtliche Arbeit führt den ideal concipirten Weltplan so in die Wirklichkeit, daß endlich, — allerdings abschließend erst durch das Werk und den Tag des h. Geistes, — es offen erscheint, wie in der zweiten Hypostase das System der geschaffenen

Dinge ruhe, wie der Umkreis in seiner Mitte. Diese Mitte tritt jetzt verhüllt ein. Sie wird handelnd auf das sehen, was der Vater thut. Dessen Wirken steht dem Sohn für seine Einschau völlig offen. Joh. 5, 20. So kommt er in sein Eigenthum. So bereitet er staffelweise seine Einwohnung vor, die allerdings erst mit dem Beginn des neuen Bundes die völlige ist.

„Jede Ansicht, die ein Leben Gottes bekennt, welches nicht in beständiger Identität erstarrt, wird auch seine ewige Mitwirkung als eine veränderliche Größe fassen können, deren umgestaltender Einfluß in einzelnen Augenblicken hervortritt und die Unabgeschlossenheit des Naturlaufs bezeugt".

Und genau dasjenige, was Lotze hier für den Naturlauf in Anspruch nimmt, — wir fordern es für den Geschichtsverlauf, also für das Verhältniß zur creatürlichen Welt, welches für das Werk des Sohnes jetzt in Betracht kommt.

Dieses haben wir in seinem Unterschied vom Werk des Vaters bereits bezeichnet. Es ist das Werk der Einwohnung.

Erstes Kapitel.

„Es ist angemessen mit wenig Worten daran zu erinnern — so beginnt Kaiser Julian das erste Buch gegen die Christen — woher und auf welche Weise wir Menschen zuerst zur Gottesidee gelangt sind. Dann will ich die Aussagen der Hellenen und Hebräer über die Gottheit einander gegenüberstellen, und zuletzt die Leute fragen, die weder Hellenen, noch Juden sind, sondern zur Sekte der Galiläer gehören, weshalb sie dem hellenischen Glauben den jüdischen vorgezogen, und warum sie denn nicht einmal den Juden treu blieben, sondern einen Weg für sich eingeschlagen haben?"

Mit Rupert von Deutz und dem Mittelalter lassen wir den Tag des Sohnes sofort mit dem Fall des Menschen beginnen. — Aber der heidnische Kaiser gibt in der That uns den Weg an, welchen die göttliche Pädagogie im Sohn betrat, um die Dinge ihm entgegenzuführen, und die Geschichte in ihm münden zu lassen.

„Das menschliche Geschlecht als das Herz der Welt, war geistlich todt, und seine Wohnung, das Gebäude Himmels und der Erden, war vor Gottes Augen als ein Todtenhaus. Es eiferte aber Gott um seine verlassene Wohnung und gedachte es wieder einzunehmen." So Ph. Nicolai.[87])

Den Weg dazu betritt der Sohn. Den Weg selbst bereitet ihm der Geist, die dritte Hypostase. Ueber der finstern chaotischen Naturwelt kreisend stimmte er sie für das Werk des Vaters. Ueber dem Chaos der Völkerwelt ausgebreitet, stimmt er es für das Werk des Sohnes. Und wir werden sehen, ob wir seine Architektonik erkennen und nachweisen können. Denn es beginnt die geheime Geschichte des Menschensohns. Er steht hinter der Scene. Er steht, wie das hohe Lied sagt, hinter unserer Wand und sieht durch's Fenster und kukt durchs Gitter „Was in dem 18ten Psalm steht: Sein Gezelt war um ihn her finster — das läßt sich wohl auch auf das Geheimniß Christi anwenden, welcher mehr mit einfältigen Glauben hingenommen, als mit spitzfindigen Fragen untersucht werden muß", damit beginnt Cyrill sein drittes Buch gegen Nestorius.

Seit die Mutter des Menschengeschlechts in Verzückung vorwärts gebogen die Worte ruft: Ich habe den Mann, den Herrn! — geht die Einwirkung dieses Herrn ihn selbst vorbildend verborgen durch die Geschichte der Völker. Im Volk der Mitte erscheinen immer deutlicher „Wort" und „Weisheit" personificirt. Im Buch Hiob haben wir die Weisheit, welche als Hypostase als Logos auf die Menschwerdung hinweist und nicht nur Weltprincip ist. Wir haben hier mehr, als nur, um mit Nitzsch zu reden, einen Keim ontologischer Selbstunterscheidung Gottes. In diesem Buche liegt überhaupt Theodicee, wie wir mit Delitzsch sagen, aus dem Prinzip persönlicher Liebe zu Gott nicht nur, sondern „zugleich des Weltgeschichtszweckes."

Diese Weisheit ist ein Glanz des ewigen Lichts, und ein unbefleckter Spiegel der göttlichen Kraft und ein Bild seiner Gütigkeit. Weish. 7. Spr. 8. Hier mögen, wenn nun geschildert wird, wie sie zugleich durch Alles hindurchgeht, Erinnerungen für uns an die stoische Lehre vom Weltgeist als die Welt durchdringende, ihr immanente Weltvernunft sein.[88]) Aber wir haben hier die Chochma in der That als das auch für Gott objektive Spiegelbild

des Weltplans. Die jüdische Weisheit entstammt immer der Theorie des Worts als Darstellungsmittel des Geistes. Diese Speculation ist immer dazu gedrängt, Weisheit und Wort als Mittel der Offenbarung in alle Lande verbreitet sein zu lassen und zugleich in der Mitte einer Person ahnend festzuhalten. Und dieses völlig abgesehn von der Wortverkündigung im eigentlichen Sinn, welche, wie die Theophanien, Israel zu ihrem Schauplatz haben. Von ihnen später. Hier haben wir, wie vorhin angedeutet, nach der Bedeutung der Siebenzahl im Wirken dessen zu fragen, auf welchem siebenfältig der heilige Geist ruht.

Wir weisen zuerst wieder auf Früheres zurück. S. 125.

Wir erinnern uns sodann der Arbeit der alten Kirche in ihren vornehmsten Vertretern. Sie ging dahin, diese Sieben von anderer Seite her zu verstehen. Aber, wir sagen es gleich, man führte auch oft eine aufgenommene Form nur fort und arbeitete nach einmal eingeführter Chablone.

Wo bis tief in das achtzehnte Jahrhundert hinein von Geschichte und ihren Perioden geredet wurde, da geschah dies immer unter dem Gesichtspunke, daß diese Geschichte nach bestimmter von Gott gewollter Ordnung verlaufe. Der Ablauf der Geschichte der Schöpfung nach dem Septenar war dann auch Entheiligungsgrund für die Tage der Geschichte der Völker.

Nach den sechs Schöpfungstagen theilte sie Irenäus. Denn der Logos, der den Heiden nicht fern ist, ordnet. Tertullian theilt die Geschichte nach den Stufen des Menschenlebens. Cyprian Lactantius und Hilarius legen wieder die Schöpfungstage zu Grund. Ebenso Ephraem, der Lehrer Syriens. Hieronymus theilte nach den vier Monarchien Daniels. Man hält dies auch dort fest, wo man jenes System hat. Man ordnet ein. Augustin folgt Hieronymus völlig. Aber dann theilt er nach den sieben Tagen. Der erste beginnt mit Adam und endet mit der Fluth. Der zweite reicht bis Abraham, der dritte bis David, der vierte bis zur Babylonischen Gefangenschaft, der fünfte bis Christus. Im sechsten steht die Kirche. Der siebte ist der Ruhetag nach der Auferstehung.

Wir sahen, daß auch das Leben jedes Menschen den Eintheilungsgrund abgab. Und dieses zu thun liegt nahe. Hatte doch selbst ein Florus die Geschichte Roms nach den vier Zeiten

des Menschenlebens getheilt. Das Greisenalter freilich vergaß er. Unter den Schriftstellern der griechischen Kirche findet Gregor von Nyssa das Ziel der Geschichte in der Zahl des Menschen. Ist er doch das Maß der Dinge. Siebzig ist sein Alter. Die Sieben zeichnet den Wechsel und damit die Periode der Neubildung in Zusammensetzung der stofflichen Elemente seines Körpers. Er ist der Mikrokosmos der, da die Menschheit von den sieben Planeten und dem Kosmos überhaupt dann geleitet wird, auch dieselben Epochen darstellt. Oft ist also dieses Schema verwendet. Denken wir nur an die Aeonen oder Perioden der Weltgeschichte bei und seit Johann von Damaskus.

Orosius hielt die vier Weltmonarchien Daniels freilich fest, nur daß er statt des Perserreichs vor Rom das Reich der Kathager einfügt. Isidor von Sevilla aber hat die sechs Zeitalter und schreibt de discretione temporum. Denken wir dann an Beda, an Rhabanus Maurus, an Ekkehard's Weltchronik und dann an die Unzähligen der Chronisten, endlich an Melanchthon und Andreas Osiander.

Wie stellen wir uns zur Frage? Dabei lassen wir den berechtigten Vorwurf der Chablone bei Seite. Zeiten sind vorher festgesetzt und bestimmt. A. G. 17, 26. Das ist keine Frage. Die Frage ist nur die, ob wir sie in der uns bekannten Geschichte nachweisen können. Und dieses wird überzeugend kaum gelingen. Die Aufgabe selbst hat die Kirche in unzähligen ihrer bedeutendsten Väter immer unternommen. Und sie hatte Anlaß, wenn wir den Werth sehen, den die Schrift auf die Zahl legt. Sie verlegt die Gesetzgebung in die Zeit nach Vollendung der siebenmal sieben Tage. Sie bestimmt bei Daniel die siebzig Wochen. Und es ist noch nicht erwiesen, daß solche Anordnungen in dieser Form Formalitäten seien. —

Auch Schelling betonte mit Steffens die Analogie der Perioden in den Reichen der Natur und Geschichte. Ihre Perioden aber laufen parallel. Und diese naturalistische Anschauung müßte uns gerade bedenklich machen. Denn die Gebiete sind hier in einer wurzelhaften Wesenseinheit begründet gedacht. Es sind wirkliche theogonische Mächte, welche aus der Natur der Dinge heraus das menschliche Bewußtsein binden. Diese Potenzen formen die Natur. Die Aufeinanderfolge, in welcher sie es thun, kehrt im

menschlichen Bewußtsein wieder. Sie kehrt wieder in der Form in ihm aufsteigender und zwingender Mächte. Der kosmogonische Prozeß wiederholt sich mit Naturnothwendigkeit auch in den Götter-vorstellungen, welche die Menschenseele gebiert. Wie aus der Natur die Abfolge der wilden Thiergeschlechter von Stufe zu Stufe, so in derselben Aufeinanderfolge entsteigen dem mythologischen Bewußt-sein Götter und Göttersysteme von Epoche zu Epoche. Dasselbe Walzwerk treibt aus tiefem Urgrund parallele Wirkungen und Tagewerke in Natur und Geschichte in seinem dumpfen Gange. Aber diesen Monismus weisen wir eben hier, wo wir in die Geschichte der Menschheit treten, sofort ab. Ein solcher für alle Gebiete gleichartiger Wachsthumsprozeß existirt nicht. Er existirt nicht, weil der Naturnothwendigkeit nun einmal eine geistige Freiheit gegenüber steht.

Dagegen ist es wohl denkbar, daß die ewige Weisheit, daß die zweite Hypostase als Führerin der Völkerwelt durch den Geist geheim die Geister der Menschen berührt und, wahrer Freiheit sie näher führend, — auch leitet. Und dieses könnte, ohne daß wir es zu sehen im Stande wären, in architektonischem Aufbau nach ewigem Maße geschehen. Wir hätten dann für die Geschichte der Völker die geordneten Epochen. Sie sind nicht Lebensalter der Menschheit. Sie sind Stufen im Gang ihrer Welt- und Selbst-erkenntniß. Und wir hätten für das Gebiet der Neuschöpfung, oder des geistlichen Lebens der Menschheit, also auch für die Ge-schichte der Kirche, Epochen, welche, wenn auch im Einzelnen nebeneinander laufend, doch im Großen und Ganzen auch ein Nacheinander darstellen würden. Wir hätten nicht die Ideen Plato's und Schellings. Wir hätten nur in der Diesseitigkeit den Wiederschein jener in der Herrlichkeit Gottes und im Heiligthum des contralen Volks symbolisch ausgedrückten Maße, welche den natür-lichen Rhytmus alles Lebendigen darstellen. Das zeigte uns früher der Septenar. Und er ist's, in welchem, wie wir sahen, der Geist sich entfaltet. Und er ist's, der dem Sohn den Boden in der Völkerwelt bereitet, indem er entbindet und erregt, und Hemmungen löst. Alles freilich nur vorbereitend.

Der Logos ist's nach Irenäus, der die Geschichte leitet und darum auch den Heiden nicht fern blieb.[89]) Und er ist's bei Johannes, welcher Jedweden anleuchtet, der in diese Welt kommt,

mag er nun das Licht aufnehmen, oder nicht, Joh. 1, 7. So ist es der Sohn, der die uns unsichtbaren Ansätze und Anfänge in die Geschichte positiv legt. Er ist's, der kulturliche und sprachliche Anknüpfungspunkte für die spätere Verkündigung des Heils durch den Geist schafft. Er ist's, der so durch Völkermischungen und Völkerstraßen den Boden bereitet. Er ist's, der so in den Tiefen uns unverständlichen Völkergetriebes Fundamente legt, auf welche, wenn die Zeit erfüllt ist, seine Boten treten können.

Aber die schönste Geschichtseintheilung hilft uns nicht, wenn sie nicht zu beweisen ist. Es ist uns versagt, eine Sieben dieser Stufen in der Welt der Wirklichkeit abzugrenzen und so auch zu zeigen. Unser Gesichtskreis, unsere Geschichtswissenschaft, läßt über die wichtigsten Daten der Ereignisse der ältesten Zeit uns in Ungewißheit. Also — kommen wir nicht wieder darauf zurück.

In Ihm leben, weben und sind wir, wie der Apostel sagt. Damit greift er auf ein Gebiet zurück, auf den wesentlichen Zusammenhang, in welchem wir schon als Naturobjecte mit Gott stehen. Wir sind von ihm geschaffen und von ihm getragen. Und immer wird doch Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit von der Schöpfung her an den Werken verständlich ersehen. Röm. 1. Und in dies wenn auch noch so verschleierte Sehen tritt suchend und dann leitend die zweite Hypostase.

In dem: Ich habe den Mann den Herrn — liegt die Ankündigung. Luther ist nach Schwankungen zu dieser Uebersetzung zurückgekehrt. Und wir müssen sie, auch gegen E. König, festhalten. Hier ist das erste Magnificat.

Zweites Kapitel.

Es war unseren ältern Theologen, welche eine selbständige Philologie nicht zur Seite hatten, hierdurch schon unmöglich gemacht, die Bedeutung der heidnischen Welt hinlänglich zu würdigen. Diese große Propädeutik konnte nicht verstanden werden. Man lese nur Herder „über Denkmale der Vorwelt," oder blicke auf die Titelkupfer zu Heeren's „Ideen", welche über zwanzig Jahre später erschienen, und man wird staunen, wie gering im Vergleich mit

unserer Zeit die archäologischen Kenntnisse waren. Erst als im Jahr 1777 Friedrich August Wolf sich in Göttingen nicht, wie die Maßgebenden wollten, als Studiosus der Theologie, sondern der Philologie immatriculiren ließ, da erst war der nothwendigen Abgliederung und Verselbständigung einer neuen Wissenschaft die Thür geöffnet. Wolf wurde Begründer der classischen Alterthumswissenschaft. Philologie stellte sich wie die Philosophie neben die Theologie. Mit dieser Abgliederung erst waren die Arbeiten für das Geschichtsbild eingeleitet, dessen wir uns heut erfreuen.

Aber schon 1802 sagte freilich Steffens: Der Heiland wirkt im Verborgenen auf die Völker. „Seine Gewalt zwang die sinnliche Macht, jene höhere Schönheit und Anmuth wenn auch in erstarrter Leiblichkeit zu offenbaren, und seine Gewalt beugte den starren selbstsüchtigen Sinn, daß, wo man nur Unterjochung und Druck suchte, die Form des Rechts sich erzeugen mußte." Damit zeichnete er die Aufgabe der Hellenen und Römer und den verborgenen Leiter der Geschichte. Und dies zu beachten ist für die Kirche wichtig. Denn wie Zahn in einer Rede über Epiktet sich ausdrückt, es ist das Christenthum in seiner Vorgeschichte und Entwicklung „in die allgemeine Geschichte der Menschheit verflochten."[90]) So ist es auch Aufgabe der Theologie, diese Geschichte auf die Berührungspunkte hin anzusehen, die sie mit diesem Christenthum hat. Ist dieses vielfach unterblieben, so war es ein Fehler. Tertullan suchte ja die Anknüpfungspunkte, als er äußerte, Seneca sei oftmals auf Seite der Christen.

Wir haben jetzt die große Senkung zu betrachten. Denn so stellt sich uns die natürliche, äußerliche Entwicklung des Heidenthums dar. Dem Befund haben wir vorgearbeitet, indem wir am gesunkenen Menschen dessen hohe Bestimmung und Bedeutung zeigen mußten.

Der erste Mensch, Person, lebendige Seele, ist psychisch. Er kann sündigen, er kann sterben. Er sollte aber bebauen und bewahren, und er würde im Gehorsam sich zur sittlichen Bestimmtheit eines Zustands erhoben sehen, in welchem er ferner weder sündigen noch sterben konnte. In die Bewegung zu diesem Ziele war der Mensch gesetzt. Wir sahen, wie er sich in dieser Richtung auch bewegte. Er war nicht nur natürlicher, er war auch geistlicher Vertreter der in ihm beschlossenen Menschheit. Er

war physisch und ethisch Träger, eines aus ihm abzuleitenden Systems. Und dieses bedurfte nicht der Menschwerdung Gottes zu seiner Vollendung, wie wir wiederholen. Kräfte und Gaben für dieses Ziel waren für das ganze System im ersten im Umgang mit Gott stehenden Menschen gegeben. Der Gang war geebnet.

Zunächst tritt mit Ablösung vom Schöpfer die ethische Zerrüttung ein. Die Einheit mit Gott war Gerechtigkeit, Heiligkeit. Sie war Friede. Sie beruhte zugleich auf der freisten Evolution und Selbstdarstellung des creatürlichen und persönlichen Lebens und war somit Freude. Die heilige Willensbestimmtheit ist aber nun in Verstimmtheit und Verstimmung auseinandergebrochen, Friede und Freude sind in den wilden Strudel widerstreitender Wollungen gesunken.

Aehnlich wird der Eintritt der Sünde sich im Intellekt in Erkenntniß bemerklich machen. Man hat die Durchsichtigkeit der Körper aus der Ebenmäßigkeit der Structur, der Lagerung der Atome etwa erklärt. Bei geordnetem Gefüge leuchtet der Lichtstrahl ungehindert hindurch. Es sind unverzerrte Spiegelbilder möglich. Aehnlich werden die Dinge ungebrochen im Geistleben des Menschen sich reflectiren, solange die Mannigfaltigkeit der Kräfte desselben in gleichartigem Streben nach der einen Mitte gehalten sind, also nicht gegeneinander streben. Mit der Verkehrung und Gegeneinanderkehrung tritt neben die ethische Trübung und Zerrüttung auch eine intellektuelle. Aus dem einfachen centralen Schauen, der Spiegelung der Dinge im Mikrokosmos, ward das abgeleitete Sehen, das Sehen durch eine Vielheit der Sinnorgane. Statt durch das eine Gemeingefühl mußte Sehen durch mühsame Addition von Erfahrungen in zeitlichem Nacheinander werden.

Die Vernunft verfinstert, sagen wir. Das kann sich nicht auf ihr Wesen beziehen. Es ist wie mit dem Gedächtniß. Wir können sagen, wir hätten ein schlechtes. Und doch ist damit nur das Gedächtniß in seiner uns gegenständlichen Kraft gemeint. Denn es kommen Zeiten, und wären es nur Augenblicke, in welchen wir zu unserm Erstaunen sehen, daß wir in Wirklichkeit Nichts, auch nicht das Geringste, vergessen haben. Aus der wunderbaren, nächtigen Tiefe in uns blickt Alles uns wieder an. So äußert sich das Losein von Gott nicht in Zerstörung des Wesens des Menschen, also auch der Vernunft, sondern in Gebundenheit in Ver-

kehrtheit und völliger Ohnmacht. Das: von Natur „voll böser Lust und Neigung" zeichnet nach Joh. 3, 5. 6, Röm. 8, 7 vortrefflich die positive Seite. Es zeigt zugleich, daß der Gefallene aus sich heraus sich zum geistlichen Leben nicht bestimmen kann. Es erscheint uns kindlich, dieses zu verkennen.

So steht der Mensch auch in Materie gebunden, die nach Freiheit seufzt Röm. 8. Die Naturspirale, bis zum Menschen emporgeführt, ist ihm entglitten und schwirrt im Mißklang abwärts kreisend. Der Mensch fühlt nun ein anderes Gesetz in seinen Gliedern. Es thut sich in ihm auf, was eine entsetzliche Regsamkeit und wilde Macht ihm gegenüber entfaltet. Das ist ein Gebiet, über dessen Dunkel der gottvolle Mensch stand, in welches der gottleere Mensch sinkt, unter welches der gottflüchtige Mensch gebunden wird.

Und zugleich ist diese nun materielle Leiblichkeit das Bild der Auflösung. Sie ist in täglichen chemischen Ausscheidungen das Bild täglicher Verwesung. Denn die Arbeit ist's, die in innerer Fäulniß unbrauchbar gewordenen Elemente auszustoßen und durch neue zu ersetzen. Erlahmung dieser Arbeit ist Tod. Das leibliche Leben ist fortwährend künstlich gehemmter Tod.

Und nicht nur dieses. Der Mensch, dem nun Raum und Zeit, in die er sank, beengende Fesseln sind, ist wie ans Kreuz gespannt. Er ist in Geist und Leib auseinander gespalten. Eins begehrt gegen das andere. Er ist ebenso in zwei Bewußtseinsformen auseinander gereckt. In der Nachtseite von unergründlicher Tiefe ruht eine Kraft der Ekstase, der genialen Intuition, eine Macht des Blicks und Griffs in die Ferne, welche an einstige Herrschaftsstellung erinnert, aber nun vor dem Tagesbewußtsein, dem gewöhnlichen discursiven Denken, verborgen ist. In zwiefacher Spannung ist er wie gekreuzigt. In dieser Spannung und Gebundenheit finden wir alles Heidenthum, dasjenige höchster Kultur, wie dasjenige der unzähligen Wildstämme, die abgesprengt von größeren Massen splitterhaft umherliegen. Es ist ein einziges großes Problem. Zu erklären ist's nur, wenn wir eben eine Einheit annehmen, welche im Niedersturz auseinanderbrach. Und wenn wir hinzudenken, daß die Stücke wie das Ganze höherer Leitung nun unterstehen. Grade jene noch lebendigen Degradationsproducte der Menschheit zeugen davon, sagen wir mit Zöckler,

„daß es eine absteigende Kulturbewegung unsers Geschlechts gegeben hat und noch gibt."[91])

Dies also ist die große Senkung, der Niedergang. Scheinbar allein vom Fürsten dieser Welt, zur Sicherung seiner Herrschaft über die ihm verfallene Welt der Menschen, geleitet, wird er unscheinbar und unsichtbar vom Meister aller auf ihn angelegten Geister geführt.

Mit der Behauptung eines Herab des geschichtlichen Ganzen statt eines Herauf widersprechen wir nur dem Monismus. Die Beweise für die Geschichtsanschauung der Schrift mehren sich aus rein empirischer Beobachtung täglich. Es wandelt, zu Babel zersprengt, in ethnologischen Trümmern und sterblichen Leibern die Menschheit Geschlecht um Geschlecht über die Brücke, welche den Abgrund überspannt. Diese Brücke ist die sichtbare Welt der Materie. Sie hemmt den Blick in die Lichtwelt, das Oben, wie in die Finsterwelt unten. Wir könnten diese Einschau nicht ertragen. Die Materie hemmt durch unsere derbe Leiblichkeit auch den Umsatz böser Gedanken in die That. Und sie nimmt so einigermaßen dem Menschen die entsetzlichen Waffen aus der Hand. Sie hemmt die wilde Gier. Sie versenkt Riesenkräfte in uns in einer Tiefe, so daß wir sie zum Heil des Geschlechts nur selten fascinirend ihre Bande brechen sehn.

Die Bewegung, die Geschichte des Geschlechts, zeigt Problem auf Problem. Und dies so, „daß aus jeder Lösung in fortschreitender Ordnung immer neue und tiefere Probleme entspringen."[92]) Zu diesen gehören nicht die „glänzenden Laster", wie ein Augustin die Tugenden der Heiden nannte. Es ist wahr, daß auch in den Heiden, „nicht ein Fünklein der geistlichen Kräfte übrig geblieben, noch vorhanden", mit welcher „sie sich selbst zur Gnade Gottes bereiten oder dieselbe annehmen" können. Aber wir sahen, daß der Geist, der die Tiefen der Fluthen erregte, auch in Völkerfluthen erregen und entbinden kann. Und der Sohn Gottes leuchtet an wie den religiösen, Gott fürchtenden Cornelius zu Cäsarea. Und so giebt es in jedem Volk, wie der Apostel sagt, Gott Fürchtende, das Rechte Wirkende, welche ihm für die Aufnahme in die Kirche angenehm sind. Dabei ist festzuhalten, daß Alle neben der Lichtseite, der Heiterkeit des antiken Heidenthums, an der Nacht- und Schreckensseite antiker Verzweiflung und der

Trauer Antheil haben. Alle sind in den Zwiespalt gestellt und damit in die Furcht. An sie mag die Pädagogie knüpfen.

Immer unterschied die Dogmatik eine nur pädagogische Erleuchtung von der eigentlichen. Jene nennt Quenstedt auch die äußerliche und nur litterate. In ihr bereitet der hl. Geist in äußerer Assistenz den Menschen vor zu der Art, wie dieser dann von den geschichtlichen Heilsthatsachen Kenntniß nimmt. Er disponirt ihn damit für die Aufnahme der eigentlich innern heilsamen Gnade. Er disponirt für die Gnade, welche erleuchtet Jeden, zu sehen, welches sei die Gemeinschaft des Geheimnisses Eph. 3, 9. Er unterweist die Sünder auf dem Wege. Ps. 25, 8.

Und in der That finden wir im Heidenthum dasjenige Mittel zur Lösung des Zwiespalts, zur Tilgung der Schuld, welches einst gestiftet, und der Menschheit mit auf die wirren Wege gegeben war. Wir meinen das Opfer. Es ward gestiftet, als der Mensch seine Blöße mit dem Kleid des unschuldigen, für ihn blutenden Lamms bedeckte. 1. M. 3, 21. Im Opfer geht recht eigentlich über die ganze Welt das: Adam, wo bist du? In ihm liegt Schuldbekenntniß.

Es ist war, der asketische Geist des Morgenlands faßte den sittlichen Zwiegespalt, das Lossein von Gott, tiefer als das Abendland. Erinnern wir uns nur der akkadisch-sumerischen Bußpsalmen. Denken wir an den wilden Taumel babylonischer und vorderasiatischer Götterdienste, an die massenhaften Menschenopfer der Moloch-Kulte, welche Movers uns zeichnet. Wer aber die Studien namentlich von Ernst von Lassaulx kennt, weiß, daß es auch im Abendland nicht fehlt[93]). Man denke nur an die Opfer von Lesbos. Und dieses Grauen finden wir durch das ganze Heidenthum.

Es ist, als ob aus Prometheus- und Orpheussagen das Bild des geheimen Leiters der Völkergeschichte wie aus tiefem Halbdunkel uns anblickte. Es liegt also nahe, an dessen vorbereitende die Geister stimmende Einwirkung hierfür zu denken. Und noch näher liegt dies, wo ein wirklicher Fortschritt sichtbar wird. Die Mysterien sind Vorbereitungen und Ahnung des Kommenden. „Ohne den Begriff eines menschlich-leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich.“ So mit Recht Schelling. Schon

der leise Schmerz, welcher den edelsten griechischen Bildwerken aufgeprägt ist, zeigt die Spannung zwischen der sinnlichen Gegenwart und dem Geistigen, welches die wechselnde überragt, und doch unerreichbar in der Zukunft steht. Dies Unerreichbare eben zieht über den gewöhnlichen Tempeldienst in die Mysterien hinaus.

„Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Sonnengott Dionysos am kürzesten Tage wirklich sterbend und gestorben gedacht, und daß er zugleich in jedem Jahre wieder nach seinem Tode neu auflebend gefaßt wurde." [94]) In einer Höhle findet der sterbende Gott seine Rast, sein Grab. In mystischer Wanne, in einer Höhle findet er, der Auferstehende, seine Wiege. Immer durchschreitet er die Unterwelt. In Delphi ist unablässig der wilde Fanatismus des Schmerzes um den Gestorbenen wie der orgiastische Jubel um den Auferstandenen laut geworden. Unter der freundlichen Hülle heiterer Bildung lag immer die Furcht vor dem Tode, dem Schrecklichen. Darum der Drang nach den eleusinischen Mysterien „Glückselig die Menschen, welche sie geschaut haben: den Ungeweihten aber erwartet nimmer gleiches Geschick, wenn er starb, drunten im dumpfigen Dunkel". Darum die Flucht zu den orphischen Geheimnissen und den pythagoräischen Weihen. Ein wüster Syncretismus warf endlich alle Religionsformen von Nil und Euphrat und Orontes in die Länder, deren Ruhm die classische Schönheit war. Sie entzündeten hier die wilde abergläubische Jagd nach Mitteln der Sühne. Daher die blutstarrenden Taurobolien Rom's. Und nicht nur die Prometheus-Sage, die Sage von dem an den Felsen des Kaukasus geschmiedeten Dulders, gehört hierher. Auch jener Odysseus bezeichnet eine Stimmung des Heidenthums, die in dieser Mitte mündet. Er läßt die Schatten zu, damit die im Hades Gefangenen, Blutleeren, aus der Grube Opferblut Blut trinken, und dann Leben haben und reden können. Hier schon liegen Gedanken, die in den Mysterien sich entfalten.

Es war, schalten wir ein, dies eine Steigerung, welche die frühere Theologie nicht hinlänglich erwog. Es fehlten ihr eben die Mittel, welche einer spätern Zeit erst zu Gebot standen.

Man hat, wiederholen wir, zu 1. M. 6, 1 gesagt, man stehe hier an der „Quelle der heidnischen Mythologie". Das heißt, man finde hier die Aufschlüsse für Vorgänge, die jene Mythologie uns entgegenbringe. Die alte Kirche behauptete dann, Plato und die

Sibyllen hätten aus den Schriften des alten Bundes geschöpft. Die Wahrheit, zu welcher man nur langsam gelangen konnte, ist dies, daß in gewisser Art auch das Heidenthum die Voraussetzung des Christenthums ist. Es ist Mittel zum Zweck. Es ist Bewegung. Das Geheimniß jeder Bewegung ist der Zweck. Es ist Bewegung, deren Wahrheit und verborgenes, unverstandenes Ziel das Christenthum ist. Auch in den Delirien des Fieberkranken vernimmt die Psychiatrie diejenigen Gedankenreihen, welche die kommende Lichtung des Bewußtseins andeuten.

Die Erlösungsbedürftigkeit also überall im Heidenthum von Oben her zum Bewußtsein gebracht. Überall die Überzeugung, daß das Leben ein Geschenk des Gottes, und daß die Sünde dieses Leben verwirkte. Ebenso überall das Bewußtsein, daß das freiwillig dargebrachte Leben eines Unschuldigen, für die Schuldigen eintretend, das Leben Aller zu retten vermöge.

Nur im Suchen nach jenem Unschuldigen griff man tastend fehl. Er war in der gewöhnlichen Ordnung der Dinge und in der Mitte der Menschen nicht zu finden. Und immer ist für die „Sünde des Menschen die Strafe der Götter gewiß; ungewiß, weil von Laune, von Willkür der Götter abhängig, ist die Vergebung. Das menschliche Leben ist ein Leben ohne Gewißheit und Gnade.“ [95]) Das ist nicht nur die homerische Theologie. Das ist die klassische Zeit überhaupt. Wie der Anfang, so das Ende.

So treten immer wie die Figuren in einer Camera abscura ergreifende Sagen, Symbole, Weissagungen der Heiden uns entgegen. Und ebenso liegt in Plato's Staat ja der deutliche Fernblick auf eine Welt, welche Schauplatz göttlicher Güte und Weisheit ist. Und Cicero zeigt im Traum Scipio's Himmel und Erde als Staat der Götter und Menschen. Denn was in der Oedipos-Sage schon gesucht ward, das war eben der Mensch.

Lassen wir es dabei beruhen. Erwähnen wir nur noch was auch wie ein Akt höherer Leitung erscheint.

Offenbar hatte der Zug Alexanders und die Zeit der Diadochen, also die große Völkermischung, jenen Kosmopolitismus der gebildeten Kreise der klassischen Welt zum Ausdruck gebracht, der im Hellenismus alte Systeme flüssig machte. Im Eklekticismus rings um's Mittelmeer wogten sie losgerissen. Das Antlitz der untergehenden Völker wandte sich den Alten zu. Und nicht den

Zeitgenossen an sich sind Plato und Pythagoras noch werthvoll. Sie sind's nur, weil sie im Geheimen die Träger ägyptischer und chaldäischer Offenbarungen darstellen. Dies muß auch alexandrinische Kunst beweisen. Denn die alten hellenischen Götter sind längst gestürzt. Sie existiren zuletzt nur noch als ein Heer der Dämonen, dem der Neuplatonismus Alexandriens die nöthige Rangordnung und Gliederung gab.

Die Kultur jedes Volkes steigt wie aus tiefem Born aus dem Dunkel des Gewissens, welches von Oben her angeredet ist, und so aus religiöser Genialität. Sie schafft bewußtlos träumend zuerst ein Ganzes. Aus der mythologischen Kosmogonie, der Urform, welche in ersten dunklen Umrissen ein einheitliches Weltbild sucht, aus diesem Umschluß taucht die Philosophie in theogonischer Arbeit auf. Und dann gliedern sich aus ihr die einzelnen Wissenschaften. Sie lösen sich Schritt vor Schritt zu eigner Bewegung. Die höchste und letzte derselben zeigte sich innerhalb der römischen Aristokratie. Wir meinen die Stoa. Sie in der That wurde kosmopolitisch eine geistige Macht mitten im Abendland. Sie herrschte im Gelehrten- und Beamtenstande Rom's. Cicero feierte sie, wenn auch maßvoll, indem er den Stoiker Panätios in seinen Officien den Gebildeten der Kaiserstadt zuführte. Augustus selbst ehrte sie. Er schätzte Areios von Alexandria so hoch, daß er ihm zulieb die eroberte Stadt schonte. Diese Stoa lehrt die Gotteskindschaft der Menschen, wenn auch in beschränkter Form. Denn daß man dem Feind nicht Böses anthun, daß man den Sklaven menschlich behandeln soll, dieses lehrte auch Seneca nicht. Und Epiklet, der es später lehrte, hatte es von den Christen.[96]) Denn die Haltung eben fehlte, welche der Christ auch im Leiden zeigt. Und sie eben ist Gradmesser für die Art der Innerlichkeit. Und doch haben wir das Bild einer wunderbaren Weiterführung vor uns, wenn wir die Dinge von den Opfern von Lesbos aus ansehen.[97])

Stoische Philosophie hatte ihr unbestreitbares Herrschaftsgebiet über diesen ganzen Völkerkreis wie über die intelligenten Kreise Griechenlands und Roms überhaupt ausgedehnt.

Und Tarsos war einer der ersten Sitze stoischer Weisheit. Man denke nur an Zenon, Herakleitos. Man denke an Chrysippos. Sein Vater stammte aus Tarsos. Man denke an Aratos ganz in der Nähe von Tarsos geboren. Und diesen Aratos hat sein Lands-

mann, der gleichsfalls in diesem Tarsos geborene Apostel in seiner Verkündigung zu Athen im Auge. Aratos bezeichnet vielleicht die Höhe der Erhebung der klassischen Welt. Denn er könnte jenes Wort des Apostels wohl unterschreiben, daß „Gott" nicht ferne ist von einem Jeglichen unter uns. Dieser Aratos ist vielleicht lebendige Darstellung des höchsten der Kulturerträge der Welt der Heiden. Er sagt von Gott, daß wir in ihm leben, weben und sind, weil seines Geschlechts. Denn er bekennt:

„— — — erfüllt von Zeus sind alle die Straßen,
Alle die Märkte der Menschen, erfüllt des Meeres Gebiete,
Und die Häfen. Wir alle sind überall Gottes benöthigt;
Denn auch wir sind dessen Geschlecht."

Bemerkungen.

Zur Lehre unserer Dogmatiker von der gratia praeveniens, welche allerdings namentlich deshalb nicht weiter ausgebaut ist, weil die Arbeit unter den Heiden noch außerhalb des Gesichtskreises lag, gehört es, wenn Hollaz die fides directa, den unbewußten Glauben wie bei Kindern, von fid. reflexa unterscheidet. Ein Quenstedt findet die vorlaufende Gnade in der illuminatio paedagogica. Aber der hl. Geist übt sie, obwohl sie mere . . literalis et externa ist, dadurch aus, daß er diese illuminatio durch das von ihm geschaffene heilige Schriftthum und ebenso durch die von ihm gebaute sichtbare Kirche möglich macht. Quenstedt spricht also nicht von unserm Fall. — Zu Mt. 8, 11. 12 sagt Olshausen, der Centurio sei „Repräsentant der Heiden, welche durch tiefe innere Sehnsucht nach dem Göttlichen — die Juden übertreffen. Solche geistige Glieder Israels (Röm. 2, 14. 15.) werden als in allen Völkern und Heiden zerstreut gedacht, in Christo aber als im Reiche Gottes gesammelt und vereinigt (Joh. 10, 16) aufgefaßt." Wir bestreiten nur, daß eine solche auf Geistliches gerichtete Sehnsucht natürliches Ergebniß natürlicher Entwicklung sei. Sie ist, wo sie ist, Ergebniß der Wirkung des Geistes von Oben. Denn status naturalis ist z. B. in der F. C. de peccato originis vollkommen zutreffend gezeichnet. Von hier ausgehend können wir mit Hofmann, Thomasius, Luthardt ein Wirken der Gnade auch im Heidenthum annehmen. Delitzsch macht (Bibl Psychol. 1861, S. 347) darauf aufmerksam, daß nach Paulus die Heiden die γνῶσις von Gott haben könnten, die ἐπιγνωσις aber nicht haben wollten. Jenes ist directe, dieses reflexe Erkenntniß.

Drittes Kapitel.

Im Heilsplan des Sohnes lag es, daß er nicht die Engel, nicht die Heiden an sich nahm, um unter ihnen zu wohnen, sondern den Samen Abrahams.

Darum steht in der Mitte des Völkerchaos wie ein scharfgeschnittener Fels aus Wüstensand steigend dieses einzigartige Volk. Während Gott allen das Heer des Himmels verordnet hat, hat er dieses angenommen. 2 Mos. 4, 19, 20. Ausgesondert künstlich immer schon, weil es zu den Semiten zählte.

Auch für das Verständniß der Mitte aller Völker haben neuere Forschungen Mittel gegeben, welche den natürlichen Zusammenhang dieser Mitte mit den Vorstellungsformen umgebender Kulturmächte uns eingehender erkennen lassen. Denn die Offenbarung hat ihre natürliche Seite, in welcher sie auf Erden auch erscheinen will, um einer ganzen Welt der Nationen verständlich zu werden.

Treten wir aber in die übernatürliche. Wir finden hier Aufschlüsse auch über das Heidenthum, die wir im vorigen Kapitel nur von fern andeuten konnten. Hier haben wir ein Volk, welches, ein Archiv der Völker, aus seinen Kammern die originalen Urkunden für alle reicht, wie sie mit Hülfe Dessen aufgezeichnet sind, der in ihnen vom Sohne zeugt. Denn dies Volk ist nichts an und für sich. Es gibt nicht „eine wirklich transcendente Anlage der israelitischen Volksseele", wie Cornill meint. Dieses Volk, aus Völkergewirr wie aus Flachland hervorragend, ist nicht was es ist von Natur. Es ist's durch Kunst. Und der Künstler ist im Himmel. Daher jene Verkündigungen. Daher der Ruf: „Ich bin der Herr dein Gott" —. So eröffnet der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs das Reichsgrundgesetz, welches er diesem Volke gibt. Und das Deboralied, für dessen Alter E. König neulich so geschickt eintrat, zeigt uns wie sehr dieser Gott als der Gott Israels im Bewußtsein des Volkes stand.[98])

Was wir im vorigen Abschnitt behandelten, es stand unter dem Zeichen des Elohim-Namens, um alttestamentlich zu reden. Er bezeichnet Fülle und Macht, er zeichnet den Herrn der Naturgewalten, den Herrscher. Das, was der Aeon des Sohnes zeigt, steht unter der Signatur des Jehova-Namens, also dessen, der zur

Menschheit, zunächst zum auserwählten Volk, in geschichtliche Beziehung tritt, und leitend, wenn auch im alten Bund unter Hüllen, gegenwärtig ist. Er ist gegenwärtig in seinen Boten als Engel des Angesichts, und in Theophanien. Und insofern stellt die zweite trinitare Gestalt, uns selbst in sich auf den richtigen Standpunkt für die Einschau, indem sie den Lesern der h. Schrift des alten Bundes zuruft: Sie ist's die von mir zeuget! Unter diesem Gesichtspunkt betrachten wir jene Urkunden und Verkündigungen. Denn hier kommen uns für die Präexistenz und das Werk des Erlösers die Enthüllungen über Art und Erscheinen des Sohns, Enthüllungen der zweiten durch die dritte Hypostase, die den Weg bereitet.

Dahin gehört das: „Gott sprach zu Abraham: Gehe aus deinem Vaterland!"

Darin liegt der Plan der Neuschöpfung. Das Wort entspricht dem: Es werde Licht! Wie früher über das Natur-, so geht jetzt über das Völker-Chaos der Ruf zur Neugeburt. Gott legt im Patriarchen den Grundstein zu dem neuen Gebild, welches seine Ehre verkünden soll. Der Erzvater soll die Naturgebundenheit in Gehorsam sprengen. Er soll in Vertrauen vom Gestade natürlicher Sicherheit abstoßen, und ohne zu sehen nur glauben. Auf dem Grundstein des Glaubens des Patriarchen gründet der Bau des alten Bundes, wie auf dem Fels des Glaubens des Apostels der des neuen.

Jetzt tritt, wie wir mit den alten Auslegern als einzig möglich annehmen, der Erlöser in die Scene. Im Hain Mamre tritt er mit Engel-Geleit zu Abraham. „Die Verheißung, die hier an Abraham ergeht, hat ja Christum zum Ziel, und Jehova, in dem Abraham gläubig beruht, ist Gott, der Erlöser". So Delitzsch, obgleich er hier nur einen Engel sehen will. Wir meinen nicht, daß der Mal'ach immer und überall, wir meinen nur, daß er in einzelnen Fällen mehr ist, als Engel. Und hier ist er mehr. Der Nachglanz des Paradieses liegt eben noch auf den Häuptern der Patriarchen. Trotz aller Sünden und Gebrechen ist dennoch Abraham der Freund Gottes. Dennoch sieht Jakob den Himmel offen und dennoch heißt Israel Gottes Sohn. Hier liegt schon in der lauten Sprache thatsächlicher Geschichte das Erbarmen, welches die zweite Hypostase treibt, in immer tiefern Einsenkungen bei diesem Volk

Wohnung zu nehmen. Es ist grade darum erwählt, weil von Natur es das ärmste und verachtetste war. Der Herr, als der Engel des Angesichts erniedrigt sich. Er nimmt die Sünder an und isset mit ihnen. Daneben erscheint Sara vom Engel Gottes berührt, und nun Brunnen, dem ein auserwähltes Volk entquillt. Jes. 48, 1. Ps. 68, 27. Und zugleich Fels, aus dem Stein um Stein gebrochen ist. Jes. 51, 1.[99]) Diesem Patriarchen erscheint also der „Herr, Jehova" in Mitte der beiden Engel, und ist mit ihm und segnet ihn, und geht dann aus zum vorbildlichen Gericht. Er ist ein Geruch des Lebens und Todes.

Durch das ganze Bundesvolk nun geht die Verheißung: Ich will meine Wohnung unter euch haben, und: Ich will unter ihnen wohnen, sie sollen mein Volk sein und ich will ihr Gott sein. Sie verkörpert sich in der Wolke, welche in die Mitte des Heerlagers in der Wüste tritt und die Stiftshütte füllt. Ihr antwortet das Wort der Sehnsucht im Ruf: Komm wieder Herr zu der Menge der Tausende Israels. Sie setzt sich fort im Fernblick auf das Kommen des Trostes aller Heiden und des Königs und Engels des Bundes zu seinem Tempel Hagg. 2, 8. Sach. 9. Mal. 3. Um das Kommen, Zelten und Wohnen Gottes unter seinem Volk bewegt sich das ganze weissagende Schauen, ein Stammeln, zu dem der Geist entzündete.

Er bereitet ja den Eintritt des Sohnes immer vor. Denn auch in der Wüste, so bezeugt Jesaias, war er mit Israel Jes. 63, 10. Und wie in diesem, so war er in den Propheten überhaupt Jes. 59, 21. Der Apostel Petrus muß dieses ausdrücklich bestätigen 1. Petr. 1, 11. Wir fanden oben die ursprünglichste Vorbereitung schon darin, daß Israel zu den Semiten gehörte. „Grade ihre Armuth befähigte sie — die Israeliten — sich um so einheitlicher auf das Göttliche zu concentriren." So ein Neuerer.[100]) Und am sichersten finden wir Geistesmittheilung, wenn es sich um den Weg des Erlösers in diesem Volk handelt.

In der Prophetie bereitet der Engel des Bundes, der Abraham erschien, sein Kommen ferner vor. Diese Propheten fassen und formen, was sie hörten und sahen, in irdische Laute und tragen es so in erdschweren Gewanden uns zu. Das mystische Ineinander des Gehörten und Gesehenen ahnen wir nur noch in diesem Nacheinander des Zeiträumlichen. Ihm sind wir, wie sehr wir

für Ewiges den entsprechenden Ausdruck auch suchen, doch immer unterworfen. So haben wir die aus der jenseitigen Welt gesendeten Lichter immer halb mit Schleiern verhüllt. Den Propheten selbst ist oft der tiefste Sinn dessen verborgen, was zu reden ihnen geboten ist. Es bedarf für sie einer Entbindung jener Organe, welche für den Blick in die Geisterwelt im Menschen liegen. Davon später. Hier dürfen wir nur noch Eins bemerken. Es zeigt die Prophetie, in einer beispiellosen Erhabenheit niederschauend, daß der Gang der Völker ein Niedergang bis zum letzten Tage der Weltzeit ist, denn es ist so, daß die Naturkraft der Nationen abnimmt, wenn wir auch durch Technik und durch Kunst zu immer höheren Stufen aufsteigen. Wie Metall durch die Erdathmosphäre oxydirt und zersetzt wird, so die alten massiven Stücke, ethische Grundlagen der Volksbestände, die tiefen, erschütternd fortschwingenden Regungen des Gewissens, die instinctartige Scheu vor den Gottesordnungen, die Anbetung, die Ehrfurcht, die Pietät. Die Kunst auf Erden nimmt zu, die Natur nimmt ab. Dies nach dem Gesetz der Veräußerlichung. Menschliche Kulturentwicklung setzt die Wärme der Phantasie in Kälte reflectirenden Verstandes um. Die Furcht der Seelen nimmt in den Massen ab, die Furcht, welche Götter schafft, aber auch Gott sucht. An ihre Statt tritt der Verstandesstolz, welcher keinen Aberglauben, aber auch keinen Glauben hat.

Bei den Propheten staunen wir über die „großartige Umfassung, wie wir mit Ewald sagen wollen, — aller Länder und Völker und den allgemeinen Blick über die geistigen Geschicke der ganzen Erde." So läßt der Herr sie reden wie in keinem Volk der Heiden geredet ist. Sie reden für das Erdenrund und seine Erneuerung am Ende der Tage. Ihr Wahrspruch geht über Völker und spaltet sie wie der Blitz die Eiche. Er geht über zum Welt-Ende und sieht sie, soweit sie nicht Thon und Asche sind, zu den Füßen des Herrn und seines Gesalbten.

Allerdings strömt in der Geschichte des Volkes immer zu, was Kittel in einem Leipziger Vortrag im vorigen Jahr den „Erdgeruch fleischlicher Erwartung" nannte. Denn auch der Prophet ist gebrechliches, auch noch national gebundenes Gefäß. Er ist seiner Natürlichkeit nach aus dem Bestand seines Volks geformt. Aber immer bricht auch der Geist Gottes das irdische Gefüge des

Denkens entzwei. Immer reißt er den Schauenden in die Höhe, in welcher er Organ des aus der Höhe Redenden wird. Und wenn so der hl. Geist die Wege bereitete, so tritt auf diesen Wegen der Herr selbst einher, nur den Propheten faßbar.

Er erscheint Ezechiel an der Spitze der sechs, welche für ihn das Gericht ausführen über Jerusalem. Er trägt hohenpriesterlichen Linnenschmuck. So rettet er, indem er die anzeigt, welche dem Gericht entgehen sollen. Sacharja sieht diesen Engel des Bundes, den Herrn als königlichen Reiter. Er ist Haupt Derer, welche die Erde durchziehen. Ihm erstatten sie Bericht. Und er bittet Johova für Jerusalem. Dann ists wieder dieser Engel, vor welchen Satan mit seinen Klagen tritt. Er ist von Jehova unterschieden, aber er vertritt ihn. Es ist wieder der pentateuchische Mal'ach, in dem der Name Jehova's wohnt, der als unsichtbarer Fürst der Völker eintritt. Er ist „zornig über die stolzen Heiden". Er befiehlt Gabriel am Fluß Ulai, dem Propheten das Gesicht auszulegen, und Daniel hört die Stimme. Und nun am Ufer des Tigris erscheint er, der Engel und Herr dem Propheten in priesterlicher und fürstlicher Majestät. Sein Leib leuchtet wie ein Türkis, sein Antlitz wie der Blitz. Alles ist apokalyptische Herrlichkeit. Dan. 10. Das große Gesicht wirft Daniel zu Boden. Dann offenbart der Herr ihm seine Beziehungen zu Michael und den finstern Geistern, den Vertretern und Verführern der Völker. Und endlich verkündet der in leinenen priesterlichen Kleidern, der oben am Wasser steht, die Hände zum Himmel erhoben die Zerstreuung des heiligen Volks und die Auferstehung am Ende der Tage. Dan. 12, 7. Mit einem Wort, er, der da sendet, der unter den Heiden regiert, die Weltmächte, die thierische Natur der aus dem Völkermeer aufsteigenden enthüllt, und im Ablauf die Zeiten zu Dienst bändigt, er ist wie wir mit Oehler sagen, der, den Daniel auch sah in des Himmels Wolken wie eines Menschen Sohn. Seine Gewalt ist ewig und sein Königreich hat kein Ende. Es ist derselbe, den Johannes sieht unter den sieben goldenen Leuchtern und sein Angesicht leuchtet wie die helle Sonne.

Das sind Visionen. Vision, sagen wir mit Drechsler, ist „Vorgang in einer jenseitigen Sphäre, dem Propheten wahrnehmbar gemacht durch Erschließung der Geisterwelt mittelst Eröffnung eines neuen, oder doch sonst schlummernden Organs".[100a]) Es

ist wie Hengstenberg von der Ekstase sagt: „Das Vermögen der Anschauung göttlicher Dinge wurde von seinen irdischen Fesseln befreit.“ 101)

Das Hellsehen gehört dem Naturleben an. Es gehört in's Bereich exoterischer Mystik. Es bleibt im Dunstkreis der Elementarwelt, den es nie durchdringt. Das Gebiet der esetorischen Mystik liegt weit ab vom naturhaften Schauen des Erdgesichts. Es dringt vielmehr getragen vom heil. Geist, als heilige Mystik offenen Auges empor. Und die ewigen Dinge spiegeln sich in diesem Auge.

Auf dem Boden dieses Volks wird auf kleinem Raum also der große Gedanke des Heils für alle offenbar. Fortlaufende Einsprache und Erscheinung in dem Volk, von dem Er sagt: Aus Egypten habe ich meinen Sohn gerufen! So bereitet der Sohn selbst sein endliches Einwohnen, so bereitet er die Fülle der Zeiten vor.

In dieser Fülle müssen die beiden Reihen der Weissagung sich erfüllen. Denn sie laufen nebeneinander durch dies Volk. Es ist die Weissagung vom Knecht Gottes, der für die Sünden des Volks und der Welt leidet. Daher die Bußpsalmen und die Klagen der Gerechten. Und es ist die Weissagung vom Sohn Gottes, der das Entsündete zur Herrlichkeit führt.

Der Mandelbaum war Symbol und Wahrzeichen dieses wunderbaren Volkes. Stäbe von Mandelholz trugen seine Fürsten. Die Mandel erscheint auf den israelitischen Münzen. Aaron trug den Mandelstab. Mandelblüthen zierten den siebenarmigen Leuchter. Die Mandel war im Alterthum als Frucht geehrt, welche Trunkene nüchtern, Schwache wacker machte. Und in der That mitten unter taumelnden und trunkenen Völkern war dieses Volk das einzige wachende und nüchterne.

Bemerkungen.

Seit man unter uns die von Justin, Irenäus, Tertullian und demgemäß von unserer Dogmatik vertretene Ansicht vom Mal'ach des Herrn, die hypostatische, welche Hengstenberg wieder aufnahm, verlassen hat, ist

unsere Theologie des A. T. in eine auffallende Unsicherheit auch auf scheinbar ganz entlegenen Punkten eingetreten. Sagt doch übrigens auch H. Schultz hinsichtlich der Weissagung vom Knecht Gottes: „Wenn irgend wo in der Geschichte der Poesie und Weissagung, dann gilt es hier, daß der vom Geist Erfüllte mehr gesagt hat, als er selbst sagen wollte und verstand". Auch er sieht im Knecht, Jes. 52 u. 53, den leidenden Christus. Und ähnlich Duhm und Kuenen. So wird auch Abraham nicht Sammelname oder mit Meinhold ein alter Gott und mit Wellhausen ein israelisch-edomitisch-moabitisch-ammonitisches Conglomerat bleiben. Einiges hat A. Köhler schlagend, soweit wir hier competent sind, zurückgewiesen.

Wir reichen mit dem nicht aus, was Luthardt annimmt, daß der Engel Jehovas überhaupt nie Christus sei. Dogmatik 1899, S. 154. Uebrigens Vergl. G. Füllkrug Der Gottesknecht des Deuterojes. Gött. 1899, S. 112. Der Ebed-Jahwe neuerdings wieder als wirkliche Person zugelassen! So auch gegen Budde und Smend, Duhm, Orelli, Füllkrug.

Zu dem, was vom siebenarmigen Leuchter als Symbol gesagt ist, noch dieses.

Es ist eine schon bei Alcuin im Anschluß an Rabbinen auftretende Exegese, daß der Mandelbaum auch in Eccl. 12, 5 ein Bild des israelitischen Volkes sei. W. Neumann (Jeremias v. Anath. Lpz. 1856. Bd. I, S. 137) hält die Mandel gleichfalls für das Symbol Israels, und bezieht sich auf die bei Lundius abgebildeten Münzen. Diese (Jüd. Heiligth. Cap. XVIII) stellen allerdings den Mandelstab Aarons dar, wenn wir auch in Betreff der Zeit ihrer Prägung im Ungewissen sind. — Ist der Mandelstab Symbol des heil. priesterlichen Volkes, so ist es weil die Mandel überhaupt noch mehr, weil sie Symbol auch des Lebens ist. Deshalb sind die Stäbe der Fürsten, deshalb ist Aarons Stab von Mandelholz, und letzterer grünt nicht nur, sondern bleibt auch nach der Tradition bei Rabb. Levi ben Gerson blühend (βλαστήσασα. Hebr. 9, 4) und vertrocknet nicht, weil das ewigjunge Leben des ewigen Priesterthums, weil das Hereintreten des ewigen grünenden Lebens in die Diesseitigkeit damit angedeutet werden soll. Und darum ist das Israel der Verheißung sowohl, als der Verheißene in dem siebenarmigen Leuchter, dem mystischen Baume des Lebens, abgebildet, dem das Licht aus Kelchen der Mandelblüthen schimmert. Die Mandel im Januar schon blühend, im März, nach Plinius Früchte tragend, mit erfrischenden, ernüchternden Kräften ist also für Israel und den heiligen Dienst Sinnbild des Lebens, wie Wein und Granaten es für die angrenzenden phönizischen Kulte waren Movers und Gesenius: Script. linguaeque phoen. Monum. Tab. 23 ꝛc.)

Viertes Kapitel.

Im Anfang war das Wort.

Dieser Anfang ist nicht wie im Schöpfungsbericht der erste Moment des Werdens. Er bezeichnet vielmehr oder bezieht sich auf: das vor allem Werden „liegende Sein." Wir sind hier in die stille Ewigkeit gewiesen, wo die zweite Hypostase, wo das Wort bei Gott war, und Gott war das Wort.

Der Sohn ist, wie wir früher sahen, das Intellektuale des ternaren Prozesses. Seine Weisheit als Prognose führt auf Stufen in Zeiten, so sagten wir, die Geister leitend zur Palingenesie. Würden wir hier sieben der Stufen der Bewegung von der bloßen Potenz zur Ausgestaltung alles Lebens behaupten, so fänden wir in der vierten das Auge als klaren Durchbruch innerster Tiefe des Thema. So zerlegte sich die aufsteigende Bewegung in zweimal drei der Stufen und die Vier wäre die das Alte abschließende, das Neue beginnende Mitte der Geschichte. Es wäre der Tag der Ensarkose, die Fülle der Zeit. Wir redeten von der Prognose des Sohnes. Wir fanden sie in der immanenten Herrlichkeit begründet. Jetzt erst wird sie zur thatsächlichen Entfaltung kommen. Sie ist die den Heilsplan hinaus führende. Es soll sich zeigen, daß und wer auf Grund der Prognose erwählt ist, ehe der Welt Grund gelegt war Eph. 1, 4. Es soll sich zeigen im Erdleben des Erlösers und in und nach Ablauf der Tage dieser Welt.

Die göttliche Pädagogie ist ersichtlich. Die antike Welt mußte sich überlebt haben, damit der Erlöser eintrat, um nun verstanden zu werden. Auch das Judenthum mußte erst eine gewisse Höhe des Ausreifens erreicht haben. Es mußte in die Bereitschaft eingetreten sein, gewisse kosmische στοιχεῖα abzuthun, damit es nicht mehr kindisch denke und rede, sondern wie Männer. Die Pädagogie gliedert also in Stufen die Offenbarung, welche sich der Art der Völkerentwicklung anpaßt. Und, hier haben wir zurück zu blicken, diese Pädagogie ist eine göttlich freie. Sie konnte und sie kann auf jeder Entwicklungsstufe eine prophetische Sprache laut werden lassen, welche das mit dieser Stufe gegebene natürliche Erkennen durchbricht und vom Himmel herab redet.

Wiederum bereitet der h. Geist vor. In der Fülle der Zeit senkt er sich in der Kraft des Höchsten überschattend nieder. Er

bildet in der Jungfrau der irdischen Gestalt nach das Heilige. Er beginnt damit, die Kirche zu bilden in Ansatz und Grundlage. Denn im Haupt ruht der Leib. Nun senkt sich der Geist in der Taufe auf den Sohn, wie er durch den Propheten verkündigen ließ Jes. 11. Er senkt sich auf Simeon, sendet ihn zum Tempel, und läßt ihn verkünden, daß der, welchen der Greis auf dem Arm trägt, sei ein Licht zu erleuchten die Heiden.

Jetzt tritt in den Weinberg der Erbe. Christus ist nicht nur der Erbe der alten Welt. Er tritt dies Erbe an, und alle antiken Kulturen und Denkweisen sind damit wie Spreu verstoben, oder in seinem Reich umgeformt. Er ist der Erbe der ganzen Welt. Er füllt die Gefäße. Geistesrichtungen, wie die Ausdrucksweisen, in denen sie sich verkörperten, füllt er mit Gedanken der Ewigkeit. Allerdings war die Offenbarungsphilosophie Philo's „von welthistorischer Bedeutung."[102]) Er aber nimmt Philo's „Logos" in sein Haus und füllt die Formel mit seinem Inhalt. Von ihm heißt's: aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen! Er ist Herr in Aegyptenland, und nimmt seine Gefäße an sich.

Er kam, denn er sagt: Ich sahe Satanas wie einen Blitz vom Himmel fallen! Das kann doch wohl nicht, mit Neueren ein Vorausseben des künftigen Sieges seines Reiches sein.[103]) Er sah und kam.

Aber er kam, Satans Werke zu zerstören. Er kam um der Sünde willen. Er kam nicht, als sei sein Kommen zur Weltvollendung nothwendig. Niemals dürfen wir die Incarnation eine nothwendige, vom Eintritt der Sünde unabhängige nennen. Bestand Adam, so war sein Geschlecht Mitte eines dem Absoluten offenen geschöpflichen Ganzen, dieses Ganze mit diesem zu unauflöslicher Union zusammenschließend. Der ewig gezeugte Sohn in aller immanenten Herrlichkeit fand sich dann ausgedrückt in dem System der creatürlichen Welt. Er sah dieses System vom Menschen assumirt. Er wurde dann nicht innercreatürliches Centrum, denn es bedurfte keiner Entäußerung in der Form des Leidens, er blieb außercreatürliches Centrum. Dagegen ging Adam als Haupt eines unsterblichen Geschlechts in Liebe in den Logos ein, und legte, vom Sohn umfangen, als innerweltliches Centrum den Umkreis dem Sohn zu Füßen, so daß sich die Einigung mit dem Sohne vollzog. Der Sohn aber war somit, wenn der Mensch bestand,

einerseits vom Vater in Ewigkeit geboren, ideales Centrum und Herz der Trinität. Er war anderseits reales Centrum und Herz der Creatur, die er dann dem Vater überantwortete, das Werk freier Liebe in erhabenstem Einklang real abschließend, wie er ja von Ewigkeit zu Ewigkeit in innertrinitarer Manifestation dem Vater die Entfaltung seiner idealen Fülle ausbreitend ideel unterwirft.

Mit Riesenstrichen hatte der Tod sein Schattendunkel auf die Welt gezeichnet, ein Kolossalbild, schwarz in Schwarz. Da geschah es: das Wort ward Fleisch. Der Geist, welcher über den Wassern zur Zeit des Anfangs schwebte, um den Grund zu bauen, er überschattet in der Höhe und Mitte der Zeit die Jungfrau, um dem Sohn das Gezelt zu bauen. Ging der Sturz des Engelfürsten Gott nicht zu Herzen, zu Herzen jedenfalls ging ihm der Fall des verführten Menschen. Er ging Gott zu Herzen. Und vom Herzen Gottes ging die rettende Liebe, und begann das Werk der Erlösung.

Der heilige Geist bereitet den Weg. Sein Werk ist, wie wir mit der Kirche sagen, die Aussondrung des Fleisches Jesu aus der Masse der Jungfrau, die Bildung des Ausgesonderten, die Belebung desselben, die Aufnahme des Ausgesonderten, Gebildeten und Belebten in die Subsistenz des Logos, endlich die Empfängniß des Ausgesonderten, Gebildeten, Belebten und Subsistirenden im Schoße der Jungfrau. So stellt Johann Gerhard den Prozeß der Empfängniß und Personbildung durch die göttliche Natur allein, also die Anypostasie der menschlichen Natur, dar. Er drückt so nur den Willen der Kirche aus, welche der göttlichen Natur überall die Initiative der Perichorese, den thätigen Charakter gewahrt wissen will, als wodurch die Personal-Union nur zu Stande kommt.

Sie kommt aber sofort in der Empfängniß völlig zu Stande, wenn sie auch erst mit dem Stande der Erhöhung ihre Auswirkung und allseitige Durchführung erfährt. Sie kommt zu Stande in dem Grunde der menschlichen Natur, welche weit unter jeder Art des Bewußtwerdens liegt. Sie kommt zu Stand in der geheimen Tiefe, in welche vor aller Selbsterfassung das Wesen der Persönlichkeit substanziell gefaßt ist. Hier der Keimpunkt, welcher in seiner dunkeln Verschlossenheit für die folgende Entfaltung und Entwicklung die Voraussetzung bildet.

Die Person ist also, wie wir immer betonen, kein über der

Natur, oder im Gottmenschen: über den Naturen, abstract Schwebendes. Sie ist nicht ein drittes Neues. Sie ist auch nicht die Copula beider Naturen. Sie ist nicht deren Vermittlerin, so daß die menschliche Natur nur durch sie hindurch mit der göttlichen in Verbindung träte, und dadurch der Gottheit theilhaft würde. Wir würden auf diese Weise jede Wechselbeziehung der Naturen durch die Person nur vermitteln, und damit eine mechanische Nebeneinander-Lagerung der Naturen erhalten. So finden wir sie bei Thomas. So finden wir sie in den Lehrdarstellungen der reformirten Theologie. Das ist die nur verbale Unition und Idiomencommunication, aber niemals die reale. Theilt jede Natur ihre Prädicate der Person, und nur durch Vermittlung derselben der anderen Natur mit, so erhalten wir einen Begriff von Person, nach welchem diese der Schneidungspunkt verschiedener Naturen erscheint, welche übrigens völlig auseinanderliegen können. Das ist ein Begriff, der durch eine gesunde Anthropologie keineswegs gegeben ist. Wir beziehen uns auf Früheres. Person, Persönlichkeit kann nicht ein Etwas für sich, sondern kann nur die Form des im Grunde liegenden Wesens, die bewußte Seite der Substanz sein. Person ist das Wesen selbst, aber in einer bestimmten Relation. Person ist das der Verinnerung fähige Wesen als sich selbst erfassendes und bestimmendes.

Ist dieses richtig, so ist mit Naturen-Einheit die Person-Einheit gegeben und umgekehrt. Wir können also sagen, die menschliche Natur sei der göttlichen geeint, indem sie assumirt wurde. Aber sie ist ihr nicht erst durch den Ichgedanken, nicht dadurch erst, wiederholen wir, geeint, daß die menschliche Natur in der Person die Verbindung mit der göttlichen erhielt, sondern sie ist ihr nun auch in der Basis der Natur selbst verbunden. Die Naturen selbst sind in realer Beziehung, und zwar auch in unmittelbarer, nicht nur durch den persönlichen Gedanken hindurch erst vermittelter. Und auf Grund dieser Beziehung wird die Person die bestimmte gottmenschliche werden. Je weiter die göttliche in die menschliche Natur wirken konnte, je mehr diese sich der göttlichen zu öffnen in Stand gesetzt, und so zu eigentlicher Mitthätigkeit emporgehoben wurde, desto mehr wurde das Personsein von der menschlichen Natur mit bestimmt, desto mehr das gottmenschliche Bewußtsein von ihr inhaltlich mitgebildet, desto annähernder

wurde die Person die auch formal wirkliche Einheit beider Naturen, die sie real immer war.

Alles dies sind Folgerungen. Und auf Grund derselben müssen wir es ablehnen, wenn Martensen z. B. den Logos seine Gottheit „nur in der Beschränkung der menschlichen Individualität in den beschränkten Formen des menschlichen Bewußtseins" besitzen läßt, nur soweit er „in der Beschränkung der menschlichen Natur Raum finden" kann. Diese Kenotik bringt nicht genug in Anschlag, daß umgekehrt die anhypostatisch-menschliche Natur ihren „Raum" in der göttlichen hat. Auch die letzte größere Christologie, die von Dorner, muß abgelehnt werden. Es ist nicht möglich, die beiden Naturen so aneinanderzulegen, daß sie erst in der auf die Empfängniß folgenden spätere Entwicklung eine Union bilden.

Dagegen ist Eins zuzugestehen. Die Theologie der Kirche ist vorzugsweise bedacht gewesen, die göttliche Natur selbst, wenn auch in die Personal-Union sofort eingegangen, doch in ihrer vollen Eigenart zu wahren. Die Gottheit bleibt so sehr thätiger Faktor der Vereinigung, so sehr vom wirklichen Behaftetsein mit Eigenschaften und Begegnissen der menschlichen Natur frei gehalten, daß eine folgerichtige Wechselwirkung der Eigenschaften kaum gelehrt worden ist. Der göttlichen Natur ist an Wesen und Eigenschaften durch die Menschwerdung wenig zu- und nichts abgegangen. Das ist durchschnittlich die Ansicht. Und viel weiter drang man in's Geheimniß nie. Aber es ist auch der Raum im Bekenntniß der Kirche frei gelassen, auf welchem man sich bewegen kann, um zu versuchen, der menschlichen Natur, dem einen Factor der Personalunion also, mehr als bisher geschah, zu ihrem Recht zu verhelfen. — Die „Kenose", welche, auch bei Thomasius, abzulehnen ist, zeigt nur, daß man leicht zu weit gehen kann.

Auf Erden seiend ist der Logos zugleich im Himmel. So erklärt er selbst die Einwohnung des Unendlichen im Endlichen und dieses in jenem. Nicodemus muß hören: Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel hernieder gekommen, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist. Johannes aber ruft: Niemand hat Gott je gesehn. Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat es uns verkündigt. So werden wir dies im Ganzen etwa sagen können, daß der Logos im Stand der Erniedrigung auf jedem Punkt, auch im ersten der durch die Erd-

welt beschriebene Kurve die ganze Fülle der Gottheit innerhalb seines Menschseins bewahrt, also überall insofern derselbe bleibt und im Himmel ist. Gewiß auch ist es, daß der Logos nicht mehr so im Himmel und seiner Herrlichkeit ist, wie er vor der Menschwerdung es war. Und ebenso gewiß ist es, daß die Selbstbeschränkung, in die er einging, nur die Selbstbethätigung seiner Liebe, Selbstbejahung also darstellt. Aber eine Beschränkung trat ein. Der Logos ist nicht mehr so im Himmel, wie er es vor der Menschwerdung war, wie er denn auch ausdrücklich den Vater um jene Herrlichkeit, in der er einst stand, bittet. Erinnern wir uns dessen, was oben — von innerer und äußerer Herrlichkeit gesagt war. Es behielt eben der Logos jene immanente Herrlichkeit unveränderlich, und sah in ihr den Vater und das Wirken des Vaters fortwährend Joh. 5, 19. Er behielt sie, denn die ganze Fülle der Gottheit wohnt leibhaftig in ihm. Er sah auf Erden wandelnd die Werke, welche der Vater thut. Er sah das Walten des heiligen Geistes an des Vaters und seinem Werke. Denn das innertrinitare Verhältniß war auf keinem Punkt des Erdendaseins des Sohns aufgelöst. Begeben dagegen hatte er sich jener äußern Herrlichkeit, welche den Reichthum des Absoluten in lebendige Gestalten einer Manifestation nach Außen führt. Er hatte also die Gestalt seiner ewigen Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, gelassen, und war, auf die seinem absoluten Reichthum entsprechende Gestalt verzichtend, in das irdische Haus dieser Hütte der Erde und einer menschlichen Natur eingegangen.

Man wird bereit sein, einzuwerfen, daß alsdann jene Doxa, die er verließ, welche doch nur Darstellung der immanenten trinitaren Fülle nach Außen sei, in ihrer Einheit gebrochen erscheine. Denn wenn die zweite Hypostase für deren Gestaltung nicht mehr mit thätig, so sei diese überhaupt in Frage gestellt.

In diesem Einwurf liegen sogar zwei, die wir auseinander halten wollen. Ist gefragt, wie es dem Logos doch möglich sei, der äußern Herrlichkeit, der Doxa, sich zu entäußern, während er die immanente Herrlichkeit besitze, da jene doch nur Darstellung, oder nach Außen-Stellung dieser sei, so ist zu erwidern, daß sie nicht Darstellung als Reflex im mechanischen Sinn, daß sie nicht fertig, daß sie immer neue Ausgestaltung, auf jedem Punkt freie Bethätigung des persönlichen Lebens ist. Die zweite Hypostase birgt

also jetzt ihre Fülle zum Zweck der Menschwerdung in sich, hält sie an sich, begibt sich der Freude, ihr Innenleben in Herrlichkeit ununterbrochen auszugestalten. Sie nimmt statt der Gestalt der Herrlichkeit die Knechtsgestalt. So wählte sie, ob sie wohl hätte mögen Freude haben, das Leid. Das Leben in seiner freien Evolution ist Freude. Das Leben auf jedem Gebiet drängt zur Entfaltung seines Inhalts. Jede Hemmung dieser Entfaltung, jede Unterbrechung der Manifestation ist Qual. Der ewige Sohn verzichtet. Er nimmt statt der entsprechenden Ausgestaltung die Menschengestalt, um sie erst in Arbeit für seine Fülle zu weiten. Indem er so die Evolution hemmt, tritt er aus der Freude in diese Qual. Und diese Qual hat er zu tragen neben der Sünde der Welt, und auf jedem Schritt in neuer Willigkeit auf sich zu nehmen, bis zum Stande der Erhöhung. Dann ist die angenommene Menschheit das Organ der Gottheit, das Mitglied ihrer Herrlichkeit, das transparente Gefäß auch ihrer Fülle geworden. Nun erst ist die freie Entfaltung des Lebens der zweiten Hypostase wieder hergestellt. Die Zeit der Erniedrigung ist die Zeit der Involution, der Hemmung, also der Angst. Welche der Eigenschaften des Absoluten durch diese Hemmung betroffen sein werden, ist hier nicht zu erörtern. Wir unsrerseits erkennen in keiner Art der den Neueren geläufigen Kenose etwas anderes als Rückschritt. Wir bekennen vielmehr, lieber vor dem Geheimniß stillzustehn und zu schweigen.

Jene Hemmung ist die der Erdnatur. Der nach Lösung von der gehemmten Existenzform seufzende Mensch sehnt sich nach seiner Behausung, welche vom Himmel ist, und verlangt, damit überkleidet zu werden. Ebenso sehnt sich auch der Gottmensch nach seiner Behausung, welche im Himmel ist.

Man kann ferner in Rückäußerung auf die obige Aufstellung fragen, ob nicht die Doxa, die transparente Manifestation der göttlichen Herrlichkeit, welche von allen drei Hypostasen geformt ist, überhaupt in Wegfall komme, wenn die zweite Hypostase aufhöre Mitbildnerin dieser Lichtgestalt zu sein? — Es ist zu erwidern, daß in diese allerdings eine Trübung tritt. Die angenommene unverklärte Menschennatur an der Stelle der eigenthümlichen und freien göttlichen Darstellung der immanenten Herrlichkeit des Logos erscheint als Leiden. Die äußere Herrlichkeit ist also während des zeitgeschichtlichen Lebens des Erlösers, mögen wir die

Zeit desselben noch so verschwindend denken, nach dem Willen des Ternars an einem Punkt verhüllt, die Herrlichkeit an ihrer freien Ausstrahlung in Selbstentsagung gehindert, und zwar dort, wo die angenommene menschliche Natur eintrat. Denn wir haben immer im Auge zu behalten, daß der Menschensohn wo er auf Erden ist, im Himmel ist, also mit den beiden andern Hypostasen in Gemeinschaft steht. So ruht also die eine Spitze des Ternars, oder folgen wir bildlicher Rede, des Dreiecks, innerhalb dieser Erdwelt, also im Menschen, und hier ist die Manifestation der Doxa gebunden und gehemmt. Diese Bindung und Hemmung, welche hinsichtlich seiner Ausgestaltung der Logos erfährt, indem er in die creatürliche Existenzform eingeht, fällt nicht außerhalb der Selbstdarstellung des Ternars, sondern in dieselbe hinein. Denn der Mensch Jesus ist seit der Empfängniß vom heil. Geist ein Moment, welches der Ternar an sich hat, mit dem er bis zu dem Augenblick behaftet ist, in welchem dasselbe der entsprechende offene Ausdruck der immanenten Logos-Herrlichkeit geworden ist. Von diesem Augenblick an ist die menschliche Natur nicht mehr hemmend an der Trinität, nicht mehr diese auf einem Punkt ihrer Ausgestaltung bindend. Sie ist, obwohl menschliche Natur, doch völlig von der Transparenz des Logos durchleuchtet. Sie ist ihr Organ geworden.

Mit allem diesem soll indeß nicht geleugnet werden, daß es Aussagen giebt, welche auch auf die von der zweiten Hypostase verlassene äußere Herrlichkeit, also das Land der Herrlichkeit, bezogen werden können. Übrigens, wir reden hier kindisch.

Es ist, was die Wahrheit und volle Bedeutung der menschlichen Natur für die Personalunion betrifft, eins auffallend wenig beachtet worden. Es ist dies, daß man Wunderwirkungen des Erlösers gern nur der göttlichen Natur als Urheberin zutheilte. Man vergaß, daß ebenso viele „Wunder" ganz natürliche Wirkungen der zu ihrer ursprünglichen Höhe durch Christum zurückgeführten menschlichen Natur sein konnten. Hier ist dann eben die restaurirte, die eigentliche Menschennatur, erstes Exemplar einer neuen Gattung, einfach thätig. Was in uns gebunden ist, im Menschensohn wirkt es zum erstenmal wieder frei. Und so grade erschließt sich uns auch die volle Bedeutung des Ausdrucks Menschensohn, wenn der sich so nennt, der da ist Gott über Alles gelobt in Ewigkeit.[104])

Der Ausdruck: „Des Menschen Sohn" ist übrigens beanstandet. Man hat gesagt, diese Selbstbezeichnung Jesu sei „nicht authentisch".[105] Und warum nicht? Weil sie sich bei Paulus nicht finde. Man wird uns erlassen, darauf einzugehen. Hier lag nur daran, anzudeuten, was zu vollem Verständniß des Ausdrucks gehöre.

Das große Geheimniß des Erddaseins, die Tiefe der vom Gottessohn durch die Erdwelt beschriebenen Curve, es liegt im Opfer.

Nach den alten Gesetzen Roms, auf dessen Boden es dargebracht wurde, galt eine eigenthümliche Bestimmung. Vom abgeurtheilten Verbrecher, der das Leben verwirkt, heißt es bekanntlich: sacer esto! Er war als Sühne den Göttern geweiht, dies ist das so viele Opfer der alten Welt deutende Wort. Im weiten Umkreis der Erde offeriren sie dem unbekannten Gott den, wenn abgeurtheilt, nun als unschuldig Geweihten als Sühne. Alle Völker empfangen aber im Opfer von Golgatha nun Erfüllung, Bestätigung und Abschluß. Alle Opfer waren auf dies Eine gerichtet, sind längst schon auf dieses ausgestellte Wechsel. Hier ist die Stelle, an welcher die Wechsel honorirt werden, indem objektiv die Zahlung geleistet wird. Es bedarf nach dieser Zahlung und Leistung dann nur noch der Aneignung, damit die Kraft und Bedeutung des Opfers der Mitte in den Umkreis gehe.

Niedergefahren zur Hölle, aufgefahren gen Himmel — damit schließt das Werk des Gottmenschen zur Erlösung ab. Denn einen Zwischenzustand kennt die Schrift nicht.

Hören wir, wie ein Jude unter dem Einfluß hellenischer Bildung den Abschluß betrachtet. Der Hohepriester tritt in's Allerheiligste. In seinem Kleide ist die ganze Welt dargestellt. Mit seinem Zierrath am Saum ist's auch Bild der Elemente, der Luft, des Wassers, der Erde. Der Mantel ist Bild des Himmels. So tritt er in's Allerheiligste, „damit, wenn er hineinging, mit ihm zugleich die ganze Welt, die er an sich trug, hineingeht". So Philo im Leben Mosis. Man verkennt den Platonismus nicht. In der That recapitulirt die zweite Hypostase das Universum für dessen endliche Zurückführung in sich.

Mit der Himmelfahrt ging er nicht in räumliche Ferne. Denn dessen werden wir uns ja erinnern, daß der Himmel diesen Kosmos durchwaltendes Gebiet ist. Es bedurfte einst nur dessen,

daß der Herr dem Schüler Elisa's das Auge aufthat. Und dieser Zagende sah, was ihn rings umgab, Heere der Geister. Er sah also den Himmel unmittelbar neben sich. Und diese Engel sehen von uns aus, wo sie, der Sichtbarkeit dienend, doch im Himmel sind, allezeit in diesem auch ihren Vater im Himmel unmittelbar.

Zu ihm ging auffahrend der Herr. Er schlug die Hülle wie der Hoheprieſter den Vorhang zurück. Und er setzt sich in seiner menschlichen Natur, dem Angeld für die Neugeburt des Universums, zur Rechten des Vaters. So der, der da ist Gott über Alles hochgelobt in Ewigkeit Amen.

Bemerkungen.

Es ist nicht mehr möglich, jene Vorwürfe unserer alten Theologie zu machen, welche Dorner und Martensen erhoben, also auch nicht auf die selbst von Thomasius u. A verlangte Kenose einzugehen. Lieber bescheidet man sich, von der Freiheit nur geringen Gebrauch zu machen, welche unser Bekenntniß weise ließ, indem es die Zweinaturenlehre nicht zum Abschluß bringen wollte.

Die Stelle Joh. 3, 13 mit dem „absoluten Präsens ὁ ὤν" wie Delitzsch sagt, ist an sich exegetisch klar. Thomasius sah sich genöthigt, die Stelle mit Bengel in einer künstlichen Weise zu erklären. Dagegen sagt Schmidt (Bibl. Theol. d. N. T. S. 273) mit Recht: „Christus wird dadurch als mitten im Leben doch im Himmel seiend dargestellt." Lücke und Tholuck sind es, welche wie Olshausen sagt, mit Recht erinnern, „daß das Kommen des Sohnes nicht als ein locales sein Sein im Himmel aufhebt, sondern, daß er in ewiger Gegenwart auch bei seiner Menschwerdung nicht aufhörte beim Vater zu sein." Ebenso vertritt Meyer gegen Luthardt die richtige Auslegung. Und was legte er ab? Die göttliche Doxa, die Herrlichkeit als Form der Existenz, als μορφη. Er legte aber nicht ab „das seine Natur wesentlich und nothwendig ausmachende εἶναι ἴσα θεῷ". Die Herrlichkeit, welche die Jünger sahen Joh. 1, 14, ist die Majestät, Kabod des Logos, nicht die absolute, die vollkommene äußerliche μορφὴ θεοῦ, das unbeschränkte Gottgleichsein, sondern die relative, gottmenschlich beschränkte.

Für Auslegung von Sam. 9, 5, mit welcher wir oben schlossen, sind wir Brösse (N. kirchl. Ztschr. 1899 S. 646) dankbar.

Dritter Abschnitt.

Es war im Jahr 1254, als die Mönche auf dem Kirchhof zu Notre Dame in Paris eine merkwürdige Schrift feilboten. Es war nichts Anderes, als das Evangelium aeternum. Man war eben in der vom Abt Joachim geleiteten Bewegung. Einem alten, schlechten kirchlichen Motiv folgend, verkündete man das Zeitalter des heil. Geistes. Dasjenige des Vaters und des Sohnes lagen, wie man rief, dahinten. Nun sei der Geist der Alleinherrscher. Und da er weht, wohin er will, so traten Kirche und Gnadenmittel nun in den Hintergrund.

Orientiren wir uns, so werden wir finden, daß seit lange Werk und Amt des h. Geistes nicht zu ihrem Recht gekommen waren. Ueberall spielten die Vorstellungen von der Weltseele der Platoniker, vom νοῦς hinein, wie sie von den Stoikern ausgebildet und verwendet waren. Der zweite der achtzehn Kapitel der Anklage gegen Abälard hatte gelautet: Quod spiritus sanctus non sit de substantia patris aut filii. Und dann fährt die Klage fort: Quod sp. sanctus sit anima mundi.[106]) Aber durch die scholastische Theologie war überhaupt die Lehre vom h. Geist mit seinen ihm eignenden Operationen in den Hintergrund gedrängt. Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Mangel mit dem Begriff der Gnade im Zusammenhang steht, mit der eingegossenen, entsprechend einem Begriff des göttlichen Bildes im Menschen, nach welchem demselben die Gnade als donum superadditum als Zugabe verliehen war.

Nun wir haben in Tag und Werk der dritten Hypostase einzutreten. Wir sahen, wie sie das Werk des Vaters vorbereitete. Man könnte sagen, daß sie nach der Seite, nach welcher das physische Moment in ihr zu seinem Recht kommt, als Naturgeist, thätig war.

So schwebte sie zu Anbeginn erregend über dem Naturchaos. Man könnte ferner sagen, daß sie nach ihrer intelektuellen Seite über der Völkerwelt vorbereitend im Reich des Sohnes sich erwies, endlich Maria wie den Menschensohn, bei seiner Taufe überschattend. Und so wird sie das dritte, ihr eigenes, Werk vorbereiten, am Pfingsttag die Gemeinde gründen und dann fortlaufend sie formen. Und dies nach der ethischen Seite ihres Wesens, nach welcher sie endlich hier in ihrem Eigenen in voller Offenbarung ihrer selbst

erscheint. Durch die ganze Geschichte hindurch ist d. Geist nach seiner natürlichen wie geistlichen Seite, in Natur- wie Gnadenreich thätig. So mit R. Otto: Die Ansch. v. h. Geist von Luther. Gött. 1898.

Aus dem eben Gesagten geht auch dies hervor, daß, wie im A T., früher der Geist als Persönlichkeit nicht so offenbar war. Er erscheint oft nur als Kraft. Und, setzen wir hinzu, er ist auch jetzt noch nicht in seinem Personsein völlig offenbar. Denn das vom Sohn angekündigte hat der Geist noch nicht völlig ausgerichtet. Die Gemeinde Gottes ist noch nicht vollendet. Die Fülle dessen, was im Himmel und auf Erden ist, ist noch nicht unter das eine Haupt verfaßt. Darum ist das Dogma von der Trinität auch noch nicht völlig offenbar. Es wartet des Abschlusses. Und darum eben ist das Dogma vom h. Geist selbst noch nicht zum Abschluß völlig reif.

Ueberblicken wir nun.

Die Trinität, nach Außen gewendet, wohnte im Vater der Welt bei. Nach dem Bild des Sohnes, im Blick auf die Prognose des Sohnes, unter Beistand des vorbereitenden Geistes schuf er. Das Werk nannten wir dasjenige der Beiwohnung.

Im Sohn, welchem der Geist vorarbeitend und dann mitbauend zur Seite stand, wohnte die Trinität der Welt inne. Das Werk bezeichneten wir als dasjenige nicht nur der Beiwohnung, sondern auch der Einwohnung.

Und nun tritt der h. Geist in den Vordergrund, als die der Welt gleichsam in erster Linie zugewendete Seite der Trinität. Denn sein ist das Werk, durch die intelligente Creatur das All der Dinge zum Sohn und durch ihn zum Vater zu führen, dem jener das Reich überantwortet. Und dies geschieht wenn auch die kosmische Naturwelt verklärt, also dem Heiligen unterworfen ist. Es geschieht, wenn die heilige Drei die hier in Betracht kommende Welt des Geschöpflichen völlig durchwohnt, wie das Licht die krystallene Schale durchleuchtet, welche für seinen Einfluß transparent ist, ohne ihn zu beschränken. Für das Werk der Drei und in erster Linie für dasjenige des hinaus und durchführenden h. Geistes stehen wir hier auf der Stufe nicht nur der Beiwohnung, nicht nur der Einwohnung, sondern dessen, worauf Alles hinausgeht, der Durchwohnung.

Erstes Kapitel.

Im Dom San Reparata zu Florenz waren Morgen- und Abendland kirchlich vereint. Aber die Gelehrten von Byzanz, Bessarion und die anderen geistlichen Würdenträger von Trapezunt in ihren himmelblauen Gewändern, vor der Brust das Kreuz mit Reliquien — sie waren vergebens erschienen. Kein Mensch daheim war bereit, das Filioque anzunehmen. Die alte Pneumatomachie war nicht überwunden, wenn auch das auf dem Concil Ferrara-Florenz und wenn in den Verhandlungen Bessarions mit dem Bischof von Ephesos, Markos Eugenikos die Lehre der Lateiner unzweifelhaft siegte.

Aber sehen wir vom Grundstein und den Fundamenten des Grundbaues, sehen wir vom Gottessohn ab, so ist doch grade der innere Aufbau der Kirche das Werk des Geistes. Mose führte das Volk aus dem Lager dem Herrn entgegen. Er war der Brautführer. An die Stelle des Vertreters des Gesetzes tritt jetzt der Geist. Er führt die bräutliche Gemeinde durch die Geschichte hindurch dem Herrn entgegen.

Doch überblicken wir. Allerdings war in 1. M. 1, 2 der heil. Geist, die dritte Hypostase thätig. Aber er war's eben nach der Seite, nach welcher er Naturmacht ist. Er ist's nach der Seite, welche wir als physische bezeichnet haben. Und nach dieser Seite tritt er nicht im ganzen A. T. ein und auf. Er erfüllt auch Bezaleel 2. M. 31. 3. Bis zur Erwartung eines Geistes, welcher der Gemeinde innewohnt, bis zur Erwartung des Geistes des Herrn, der auf dem Messias ruhen soll, erhebt er die Gläubigen. Ja, er öffnet ihnen das Auge für die Zeit seiner Thätigkeit, in welcher er über alles Fleisch sich ergießen werde. In voller Klarheit enthüllt er sich freilich vorläufig erst in und durch den Erlöser.

In ihm zuerst. Denn er baute Christo im Schoß der Jungfrau den Leib, wie er durch Bezaleel vorbildlich die Stiftshütte baute. Dann hob und entfaltete er die menschliche Natur des Herrn bis sie zum Träger der Geistesfülle erstarkt war. Stufenweise hob er aufwärts. Und dann senkte der Geist die Fülle in das von und zu ihm erschlossene Gefäß mit der Taufe herab. In der Geistestaufe und Geistessalbung war nun das menschliche Be-

wußtsein auf die Höhe zugleich seiner Aufgabe gestellt. Diese aber bestand für dasselbe nicht darin, planvoll ein Programm für seine Wirksamkeit zu entwerfen und demselben zu folgen. Es besteht darin, zu thun, was es den Vater thun sieht. Hier eben ist deutlich die immerwährende Mitwirkung der ersten Hypostase mit der zweiten und dritten vom Sohn betont. Hier hat selbst Scotus Erigena richtig gesehen: „Was der Vater im Sohn schafft, und der Sohn in sich enthält, das vertheilt der h. Geist."

Bis zur Himmelfahrt, bis zur völligen Verklärung Christi, war der hl. Geist noch nicht völlig wirksam. Joh. 7, 39. Jetzt aber ergießt er am Pfingsttag sich über die Jünger. Als der Tröster kommt er, vom Herrn angekündigt, über die Erstlingsgemeinde. Siebenfach ruhte er auf dem Sohn. Und nun geht er aus, das dem Sohne Eingefügte und Hinzuzufügende, mit einem Wort das Material für den Tempelbau siebenfach zu gliedern und zu vergeistigen. Mit dem „siebenfach" folgen wir der alten Exegese in Beziehung auf Jes. 11.

Es gehen vom Sohn, von Oben her die Einflüsse für den Bau, und nach oben hin geht dessen Grundrichtung. Aber diese Einflüsse sind lebendig und innerlich lebendig machend nur durch den Geist. Denn der Herr ist Haupt seines Leibes. Die typische Kraft ist der heilige Geist. Er theilt zu, er gliedert, der Sohn zieht, aber er zieht durch den Geist. — Dieser zieht die Elemente und fügt sie dem Leib, und organisch insofern dem Haupte ein. Und er stößt die Elemente aus dem heil. Bau der Kirche ab. Er scheidet sie durch seine Wirkung, und endlich im Gericht der Verstockung aus. Er entscheidet über sie, und entscheidet endgültig. Denn die Lästerung des Sohnes Gottes kann vergeben werden, nicht aber die Sünde gegen den heil. Geist. Mt. 12, 31. Mit seinem Amt wirkt er aus unvergänglichem Samen das Werk der Einzeugung von Oben. Joh. 3, 7. 1. Petr. 1, 23. Er hebt an in der Sprache der pfingstlichen Flammen. Die Weissagungen der Propheten sind nun erfüllt. Es ist, als öffneten sich die Thore des Tempels des alten Bundes unter den Donnern, von denen die Stätte erbebte, da die Jünger saßen, und der siebenarmige Leuchter träte nun leuchtend auf die Fläche der Erde. Bald wird er die sieben Gemeinden Kleinasiens mit seinen Flammen angezündet, und weithin scheinend gemacht haben. Er zeigt das Thema für die Ent-

wicklung der auf Grund der Arbeit des Sohnes vom Geist demselben gebauten Kirche. — Denn der am Anfang der Zeit über den Wassern schwebte, ist der, der am Ende derselben dem Welten-Heiland das: Komm! entgegenruft. Off. 22, 17.

Der Geist, der als Paraklet unterweist, tröstet, mahnt, straft, er baut vom Tage der Pfingsten an öffentlich. Er redet mit den Menschen. Er treibt und zieht die Seelen zusammen. Er schafft Ordnungen, schafft Werkzeuge, theilt Gaben aus, spendet und segnet. Er redet deutlich in den zu Jerusalem versammelten Aposteln, und sie können erklären: So will der hl. Geist und wir! Durch seine Einwohnung ist die Gemeinde, ist die junge Kirche von Anbeginn voll Kraft und Trost des heil. Geistes. Sie erscheint wie ein überströmendes Gefäß. Wer hinzugethan wird, ist sofort voll Freude, weil voll desselben Geistes. Die Kirche ist ein Leib, von dem Ströme lebendigen Wassers fließen. Der Geist lenkt sie. Er befiehlt, Barnabas und Saulus auszusondern zu dem Werk, zu welchem er selbst sie berufen hat, A. G. 13, 2. Er selbst also sendet sie. Ihm gefällt es, den Eintritt in die Kirche zu erleichtern 15, 28. Er setzt die Bischöfe, zu weiden die Gemeinde Gottes 20, 28. Er verkündet durch Propheten wie Agabus die Leiden auch der Theuerung. Wohl hat Christus die Aemter für die Gemeinde gestiftet. Aber der heil. Geist rüstet die Personen aus. So Apostel und Propheten. Eph. 4, 11. 1. Cor. 12, 10. A. G. 11, 28. Sie alle bis zu den Lehrern und Hirten, bis zu den zugleich in der Lehre thätigen Presbytern sind vom h. Geist für ihr Amt zubereitet.

Gewiß es ist ein Herr in mancherlei Aemtern. Aber die mancherlei Gaben sind von dem einen Geist 1. Cor. 12, 4. Der, welcher gesalbt ist mit dem hl. Geist und Kraft, bestimmt die Aemter, und baut mit. Der Geist aber führt aus. Er wehrt dem Apostel, weiter nach Asien zu gehen. Und dieser geht über Galatien und Troas nach Europa. Der Geist bezeugt ihm überall Bande und Trübsale, die seiner warten. Der Herr redet hinein und heißt ihn, sich nicht fürchten. Im Vordergrund aber steht überall der bildende bauende Geist. Der Herr steht in der Nacht bei Paulus und tröstet und zeigt, daß er auch zu Rom zeugen muß. Seine Intercession aber ist die außerordentliche. Unsichtbar trägt der Herr die sieben Sterne, die Gemeinden. Und er wandelt unter

ihnen wie unter sieben Leuchtern. Er wandelt nicht nur unter jenen kleinasiatischen Gemeinden. Er wandelt so in der ganzen durch sie dargestellten Kirche. Aber, man beachte dieses, er schließt seine sieben Sendschreiben an die Gemeinden mit den Worten: Wer Ohren hat der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.

Es beginnt also Rede und Werk des Geistes, welcher ja zugleich Christi ist. Dieser ist Baumeister, ist Bauplan und Baugrund. Der Geist aber führt aus, führt fort, und schließt ab. Er zeugt in die Geister der Menschen auf Erden hinein. Er macht die Gnadenmittel in ihnen lebendig. So zeugt er die Kirche durch das Wort der Wahrheit aus unvergänglichem Samen. 1. Petr. 1, 23.

Wir haben früher von der Prognose des Sohnes, der zweiten Hypostase geredet. S. 117. Hier ist wohl der Ort darauf zurückzukommen.

In der Prothesis sahen wir mit den Dogmatikern den allgemeinen Vorsatz Gottes, allen Menschen Gnade zu gewähren. In der Prognose haben wir diesen Vorsatz auf diejenigen angewendet, welche wie Gott sah, zum Glauben kommen und ihn bewahren. Hier sehen wir also Diejenigen, welche durch Christum erwählt, in Christo versehen, und deshalb zum ewigen Leben verordnet sind. Eph. 1, 4. Daß man diese auf Grund der Prognose getroffene Verordnung als Decret auch, wie Hollaz und Quenstedt, Proorismos genannt hat, sei hier nur nebenbei erwähnt. Genug, wir sehen den Kreis der hier in der Prognose Erwählten. Wir sehen die, an denen die Arbeit des hl. Geistes also nicht vergeblich ist. Vergeblich ist sie an Vielen. Weder Heiden, noch Juden konnten in das rechte Verhältniß zu Gott aus sich selbst gelangen. Jene hatten das natürliche Sittengesetz durch Unsittlichkeit entstellt. Diesen hatte das Gesetz den göttlichen Zorn über sie grade gezeigt. Durch das Opfer des Unschuldigen mußte der ewige Erlösungsrathschluß sich vollziehen. Dieser Tod gilt objectiv für Alle, subjektiv haben die Einzelnen ihn sich anzueignen. Mit ihm, in ihn eingeschlossen, sind sie recht beschaffen vor Gott. Imputativ ist des Einen Gerechtigkeit ihnen dann zugerechnet. Die Einzelnen aber innerlich zu erfassen, das Gefühl der Sünde und Schuld in ihnen zu erwecken, sie als Hülfesuchende durch's Gesetz als Zuchtmeister Christo in die Arme zu treiben, diesen vor ihnen zu verklären, seine Gaben ihnen zu lebendigen heilskräftigen Gnaden

zu machen — das ist die Arbeit des h. Geistes. Dies ist sein Lehr-, Straf- und Trost-Amt. Was er an den Einzelnen thut, werden wir später sehen, und wie er's thut. Man vergißt aber nur zu leicht immer, daß er Person ist. Er kann belogen werden A. G. 5, 3. Er kann betrübt werden. Eph. 4, 30. Er kann gelästert werden Marc. 3, 29. Er zwingt nicht. Aber er, der die Tiefen der Gottheit erforscht, offenbart sich 1. Cor. 2, 10. Er leitet Den, der sich mit seinem Beistand selbst erforschte. Und doch verharrt man so schwer bei der Anerkennung „des Daseins einer Person, von welcher die Kräfte des ewigen Lebens ausströmen, welche, selbst Geist, den ihr verwandten menschlichen Geist erst zu seinen wahren Leben als Geist erweckt." So Vilmar.[106a.]

So richtet der Geist zu, daß der Leib Christi erbaut werde. Die Einzelnen sollen zugerichtet, man könnte sagen: eingerichtet werden. Eph. 4, 12. Denn der Mensch ist wie ein aus der normalen Lage und Richtung gradezu ausgerenktes Glied, welches wieder eingerenkt werden muß. In Christo erst findet es sich in die rechte Grundrichtung wieder festgelegt und damit befreit und gesichert zugleich. Das Einrücken eines ausgerenkten Gliedes ist schmerzhafte Operation. Diese ist die Arbeit des h. Geistes. So der Aufbau des Leibes Christi bis dann die Einzelnen in Glauben und Erkenntniß endlich zu völliger männlicher Reife, zur Fülle Christi kommen. Hierzu führen ständige und charismatische Graben des Geistes. Die pleromatische Fülle Christi ist durch ihn als Christi Gnadengegenwart innerlichst erst in den Herzen als Einwohnung vollendet. Dann erst ist der Erlöste zum Adel seiner Natur zurückgeführt, wie sie, im Sohn gesehen, von Anbeginn vom Vater gewollt war.

Wir stehen hier vor einem Gegensatz innerhalb der christlichen Theologie. Auch im neuern Katholizismus trat er auf. Für Kuhn war die ewige Bestimmung des Menschen auch seine natürliche zugleich. „Das mit Hülfe der Gnade zu verwirklichende ewige Leben ist an sich betrachtet etwas dem Menschen Natürliches." Dagegen hielt v. Schäzler fest: „Ein neuer Lebensgrund wird durch die Gnade dem menschlichen Geiste eingegossen."[107]

Die Symbolik des hieratischen Baues der Kirche in Form und Geschichte wird dem Reichthum des Geistes nun entsprechen. Die Sieben bezeichnet den heiligen Geist in der bestimmten Mannig-

faltigkeit seines ausgestaltenden göttlichen Wirkens für die entsprechende des menschlichen Werdens. Die Sieben sind die Typen, nach welchen dieses Werden geformt wird, in welche dieses Werden eingeht. Wir betonen dies mit der Schrift auch für das Werk des Geistes, wie wir es für das des Vaters fanden, und für das des Sohnes wenigstens als wahrscheinlich fanden.

Wir gehen nicht darauf ein. Blicken wir nur auf die Vorgeschichte. Denn nicht mit Unrecht hat man die Bewegung der ersten Gemeinde in ekstatischem Zungenreden, in Charismen wie in Wunderthaten die wunderhafte, so genannt. Die Kirche war wie über der Weltwirklichkeit in hoher Verzückung getragen. Sie schritt wie ihr Herr auf dem wilden Meer, aus welchem Daniel die Gestalten emportauchen sah. Denn die Fülle des Geistes hob. Das innere Licht machte leicht. Centrumleere erst ist Schwere.

Die wirkliche Kirchengeschichte beginnt gleich der Völkergeschichte mit einer Senkung. Die Geschichte der Menschheit tritt durch ein Loslassen und Losgelassenwerden in ihr zweites Sein, in die Gegensätze und den Kampf der harten Wirklichkeiten. So auch hier. Das zeigt die Gewandung, in welcher die Kirche, sowie sie den Fuß nach Europa setzt, uns erscheint, die „Hellenisirung". Wozu sie diente, zeigt die Geschichte der Künste schon. Die Starrheit der Kunst der Semiten ist bei den Griechen gebrochen. Von der Architektur ist hier das Rundbild, vom Thierleib der Leib des Menschen gelöst. Das war der Gang der Humanität.

Tarsos, die alte persische Königsstadt, seit der Zeit der Seluciden blühende griechische Hochschule, an Strom und Meer zwischen Syrien und Kleinasien gelegen, war wie gemacht zur Vermittlerin morgen- und abendländischer Bildung. Mitten in diesem Hellenismus, in diesem Athen Kleinasiens, stand die jüdische Gemeinde, welcher Paulus entstammte. Und er ist der Träger, freilich nicht neuer Gedanken. Aber er vermag von bisher verhüllten Offenbarungen der Propheten, welche das Weltenrund umspannen, die semitischen Schalen zu sprengen. Darum wiesen wir auf Aratos hin. Hier anknüpfend tritt der Apostel für die dem jüdischen Lande entstammende Kirche der Meinung entgegen, als bringe sie düstere Verengung des Gemüths und Hinderniß für Entfaltung des Geisteslebens. In ihrem Vertreter aus Tarsos zeigt sie sich für griechische Bildung offen. Sie redet in griechischer Sprache.

Jetzt steht sie vor der Stoa Basileios, vor den Sesseln der Areopagiten. Sie redet im Mittelpunkt der Götterdienste des Morgen- wie des Abendlandes. Sie verkündet die Gottähnlichkeit des Menschen, die wahre Humanität. Sie spricht ein Wort aus, welches weder einem Plato, noch Socrates auf die Lippen kam, das Wort: Menschheit. Sie geht in griechische Sprache und Denkweise ein. Sie zeigt, daß sie Allen Alles sei, und besitze, was jene suchen.

„Es ist undenkbar — sagte Curtius, daß eine Sprache wie die griechische benutzt worden sei, ohne daß eine Fülle antiker Begriffe und Anschauungen in die neue Lehre hineinströmte".[108]) Aber die neue Lehre bedurfte nicht neuer Begriffe. Sie brachte dieselben mit. Nur davon konnte für sie die Rede sein, wie ihr Inhalt, welcher die Enge, den Particularismus semitischen Volksthums der Idee nach grade gesprengt hatte, die Ausdrucksweisen und Formen finde, sich der griechischen und damit zunächst der Bildung des Mittelmeer-Kreises verständlich zu machen. Das war gelungen, wenn man der Genialität des griechischen Geistes verständlich war; dessen Gebiet das Abendland wurde. Denn „darin nicht zeigt sich die Originalität, die Kraft und Genialität des griechischen Geistes, daß er in wunderlicher Exklusivität fremde Culturelemente von sich fern hielt, sondern darin, daß er dieselben zu den seinen gemacht, und in sein Wesen aufgenommen habe". Wenn ein kundiger Gelehrter mit Recht so redet, so nehmen wir dasselbe Recht für neutestamentliches Schriftthum in Anspruch. Darin zeigt sich die Originalität und eigenartige Größe des Geistes, welcher dieses Schriftthum durch die Evangelisten und Apostel in die Mitte der Völkerwelt stellte, daß er wie der Herr that. Auch er entäußerte sich, indem er menschliche Natur annahm, also Sprach- und Gedankenelemente der Zeit nahm, durchdrang, sie füllte, sie assimilirte. So baute der h. Geist dem ewigen Gedanken auch aus der Vielheit der umgebenden Vorstellungs- und Ausdrucksweisen einen Leib. Wir meinen die heil. Schrift. Und dies soll uns auf sie, das Schriftthum des Volkes Gottes, führen.

Es bleibt uns noch Eins ganz kurz zu betrachten. Die griechische Bildung, gleicht, sagt Cicero, dem ruhigen, sanften hafenreichen, aber beschränkten jonischen Meer, der römische Geist wendet sich dem wilden, gefährlichen tuskischen Meere zu, wo es gilt, mit starker Hand das Steuer zu führen. Gut, dieses that Rom. Die

Arbeit der Rechtsbildung bewegt sich ja scharf folgerichtig in aufsteigender Linie aus dem engsten der von ihr zu gestaltenden Kreise zum weitesten. Sie bestimmt zuerst das gegenseitige Verhältniß der Einzelnen. Sie schreitet fort zur rechtlichen Gestaltung der Familie. Sie unternimmt dann, bestimmte Gesellschaftskreise und endlich den Staat in Rechtsordnung zu fassen, das Volksganze rechtlich zu formen. Sie würde erst ruhen können, wenn die großen internationalen Rechtsbildungen geschaffen sein würden, welche die Vielheit der Staaten umfassen. Hier aber stehen wir freilich an der Schranke der antiken Welt.

Genug, die Antike hilft in dieser Beschränkung den Leib der Kirche gestalten. Ehe die Schrift alten und neuen Bundes als Einsprache des h. Geistes vollendet gesammelt im Besitz der Kirche war, erscholl in Ephesus und Athen das Trishagion und zündete bis Cherson und Massilia. Und in Rom war das Gefäß bereit, in welchem das Heilsgut für das Abendland zunächst sich bergen sollte. So kleidete der Erlöser in Formen und Gewande, die er selbst in der Völkerbewegung für seine Ziele hatte entstehen lassen, die junge Schöpfung seines heiligen Geistes. Den Engeln und Fürstenthümern ward die Mannigfaltigkeit der Weisheit Gottes und seines Geistes an der Gemeinde auf Erden kund. Eph. 3, 10. Und sie war einig in dem großen Bekenntnis. Es lautet in siebenfacher Gliederung, eine Schöpfung des heil. Geistes selbst:

Gott
geoffenbart im Fleisch,
gerechtfertigt im Geist,
erschienen den Engeln,
gepredigt den Heiden,
geglaubt von der Welt,
aufgenommen in die Herrlichkeit.[109])

Zweites Kapitel.

Wir redeten vom Volk Gottes. Aber jedes Volk hat sein Schriftthum.

Den Völkern der Erde entwächst's organisch fast. Anders dem Volke Gottes, dem wunderhaft von Oben den Völkern einge-

senkten. Ihm ist's von Oben eingestiftet, also gegeben. Es senkte sich der Geist von Dem, der mit Geist gesalbt war ohne Maß, auf seine Jünger. Und so war der Herr in Mitte der Drei, der Zwölf und der Siebzig, die vom Geist Gottes geformte Kirche, wesentlich und grundleglich geformt. Aber was wie unter der Asche geborgen, was unbewußt in den Jüngern lag, bedurfte der Flamme von Oben, um entzündet zu werden, und bewußt in mächtiger Lohe gen Himmel zu schlagen.

Wir wiederholen nur Weniges. Blickt man in das irdische Völkergemenge, so könnte man sagen, aus dem ethnographischen Chaos krystallire sich Volk um Volk. Aber man darf nicht so sagen. Man kann nicht so sagen, wo vom Gottesstaat die Rede ist. Dieser kommt von Oben her in dies Völkerchaos herein wie der magnetische Stab von Oben her in die Masse sich senkt. Er zieht Elemente aus ihr an. Er bildet in ihrer Mitte ein Neues. Ein Neues, denn das, was sich ziehen, was sich gewinnen ließ und einfügt, wird mit einer Kraft durchströmt, welche in der Masse nicht vorhanden war. Und dies Gefüge, diese Einstiftung ist nur insoweit mit der Masse verwandt, als sie deren äußere Art und Natürlichkeit an sich nimmt und trägt.

Schließlich haben wir eine Zeugung vor uns. Wesentlich also ist wie der Einzelne, so das Ganze von Oben gezeugt. Und zwar in diesen Kosmos hinein. So ist das Volk des Höchsten durch Wort und Werk von Oben her eingefügt. Vom Paradies des Anfangs bis zum Paradies des Endes zieht es sich immer von Oben her durch die Völker, und in der Mitte steht das Kreuz. Von Unten her hat immer das innerlich mit Kraft von Oben Erfüllte die Erdnatur an sich.

Und das eben zeigt auch das Schriftthum dieses Volks. Es zeigt babylonische, ägyptische, aramäische, syrische, griechische Denk- und Sprachformen, reine und gemischte. Es tritt so in gebrechliche Formen erniedrigt den Niedrigen nahe. In ihrer Sprachweise greifts ihnen sicherer in's Herz. Es lockt so und richtet zugleich. Es zieht an und schreckt zugleich. Jene Sprachformen stellen Kanäle dar, durch welche es auf die Völker wirkt, denen sie entstammen, und ihnen Lebenskraft zuführt. Jene göttliche unerbittliche Härte des Ausdrucks, Härte der Wahrheit, schneidet so am sicherſten ein, richtet alles Fleisch, wirft's zu Boden und hebt's wieder auf. Ein

zweischneidig Schwert steht dies Wort zwischen Himmel und Erde, und macht's hier voll Todter, und dort voll lobpreisender Lebendiger.

Das ist das Mysterium dieses Schriftthums, der Schöpfung des hl. Geistes in irdischem Kleide. „Die heilige Schrift ist, sagen wir also mit v. Hofmann, das ein für allemal vorhandene Werk des hl. Geistes."

Diese Schrift ist Geist und Leib. Der Geist Gottes verband sich mit der Erde zum ersten Menschen. Die göttliche Natur verband sich mit der menschlichen zum Gottmenschen. Und der Geist Gottes verband sich mit dem menschlichen Geist zum Gotteswort. Und es nahm Knechtsgestalt an, und ward an Geberden als ein Mensch erfunden.

Geniale Geister vermehren überall den Sprachschatz eines Volks. In einer ihnen und uns unbegreiflichen Weise sind sie dazu in den Volksgeist eingetaucht. Ihr Genius, dessen geheimste Eingebungen empfangend, nimmt die Inspirationen hin, und taucht mit den in's Kleid von neuen Wörtern und Wendungen gehüllten wieder empor. Und darum berühren sie nun so sympathisch, und pflanzen in Schwingungen im Volksleben sich fort, weil sie dem Geist des Volks entsprechen. Sie pflanzen sich nicht nur fort. Sie beseitigen das Alte, durchbrechen das Abgestandene und führen den Sprachschatz der Nation auf neue Bahnen. So auch die genialen Geister im Volk Gottes. Aber sie stehen nicht nur graduell höher. Specifisch sind ihre Inspirationen ein Höheres und Neues. Die individuellen Geister sind vom Geist Gottes emporgehoben. Nicht über sich selbst sind sie emporgehoben. Ihr Selbst ist vielmehr über das sie verhüllende Alltagsleben zu sich erhoben, in sich gesteigert. Und es ist nicht in den Volksgeist, es ist in den Geist Gottes getaucht. Es findet sich in den Geist Gottes gehoben, und ist damit zu seinem eigensten Leben, dem Leben in Gott, zurückgeführt. Freudevoll findet es sich selbst, indem es Gott findet. Die Entzückung, in der es getragen aufwärts steigt, ist ein Stand klaren Selbstbewußtseins. Es ist der dem menschlichen Geiste eigenste und natürliche, wenn wir nicht auf die Wirklichkeit, sondern auf die Wahrheit seines Wesens sehen. Aber dieser Geist ist nun zum Gefäß für die Einsprache Gottes geworden. So war Jesaias im Geist. Sein Sehen und Hören war möglich, wie wir sahen, „mittelst Eröffnung eines sonst

schlummernden Organs." So war auch Johannes im Geist, in der Ekstase, als er an des Herrn Tag schaute. Und dieses wunderhaft geöffnete Auge tritt uns in der prophetischen und apokalyptischen Litteratur auch des alten Bundes überall entgegen. Auge und Ohr sind in der Ekstase aufgethan zum Empfang. Das in jedem Menschen verhüllt liegende Organ ist damit geweckt, benutzt, geweiht. Es ist das Organ Desjenigen, welcher überall schon in freier persönlicher Weise in das Gottesreich und damit in das rechte Verhältniß zu Gott eintrat. Und niemals ist das dem Apostel, das dem Propheten sachlich Kundgegebene nur dessen Subjectivität entstammt. Es ist dem Wesen nach immer ein objectiv ihm Gegebenes. Es ist zugleich von solcher Mächtigkeit, daß es ohne Widerstand durch den menschlichen Geist geht. Dieser ist vom göttlichen aber nicht unterdrückt, sondern für seine eigenste menschliche Bestimmung freudevoll emporgehoben und geweitet. So trägt er das Empfangene wesentlich und in unfehlbarer Wahrheit weiter. Nur Farbe und Form, welche die Wahrheit anzunehmen genöthigt ist, sobald sie in den Dunstkreis der Erdwelt tritt, entsprechen dieser Welt. Denn himmlische Gesichte waren mit den Farben zu malen, welche der individuellen Subjectivität des Propheten und Eingegeisteten gemäß der Erdlocalität und Nationalität anhaften.

Das gehört zur individuellen Eigenart eines Jeremias, daß er nicht den Glanz der Diction eines Jesaias besitzt. Das ist seine Schwäche. Und das ist die Schwäche einiger Psalmisten, daß sie nicht in ihrer Rede die Erhabenheit und Macht anderer erreichen. Aber auch was schwach ist, hat Gott erwählt. Und er verwendet diese Art der Schwäche für den großen Accord des Ganzen, in welchem auch dieser Ton nicht fehlen sollte, wenn auch wir seine Nothwendigkeit für dieses Ganze nicht begreifen. Wir begreifen auch nicht, wozu die verhältnißmäßige Armuth der Bücher der Chronik neben dem Reichthum der Bücher der Könige uns aufbewahrt sein mußte. Und doch wird die uns unfaßbare Ergänzung der einen durch die anderen gewollt, und doch mag auch hier dem schwächeren Glied die größte Ehre gegeben sein.

Dies Schriftthum des Volkes Gottes, dieser Bau des Geistes Gottes ist wundersam gegliedert. Er spiegelt eben die Gliederung der Geschichte jenes Volks in seiner Veranlagung wieder.

Zuerst die Schrift des alten Bundes, welche den Herrn zeigt.

Er wandelt im Paradiese unter den Menschen. Er wählt die Patriarchen und bezeugt sich. Er kündet in Wort und Erscheinungen: Erscheinung und Eintritt des Sohnes in die Welt an. So zeigt die Schrift rückwärts schauend die Gründung des hl. Volks, die Patriarchen. Sie zeigt die Zeit des Gesetzes, endlich drittens die Zeit der Prophetie. Wir sehen, wie die Uebrigen des Volks sich um sie scharen. Neben einer Litteratur der Weisheit und des Zweifels bilden die Armen und Elenden in Israel die geheime Blüthe und Frucht der Bewegung. Und sie warten auf den Trost Israels.

Dann folgt gleichfalls in drei Gliedern das Schriftthum des neuen Bundes. Auch hier stellen die Evangelien zuerst die Wurzel dar, entsprechend der Patriarchenzeit. Und sie zeichnen die ewigen Gründe des Heils, in welche die Kirche des Morgenlandes sich vertieft. Nach den Schriften, welche die Kirche gründen, folgen diejenigen, welche ihrer Ausbreitung dienen. Es ist die Apostelgeschichte, es sind in ihren Briefen Petrus, Paulus, Jakobus, Judas und Johannes. Es sind die Schriften, von denen die Kirche in ihrer Ausgestaltung lebt. Es sind die Schriften, welche weniger die ewigen jenseitigen Gründe des Heils, welche mehr die Wirkung des Heils im Diesseits, welche die Aneignung des Heils durch die Menschen zeigen. Und die Kirche des Abendlandes hebt die in ihnen geborgenen Schätze. Ihr entfalteten sich die in den apostolischen Briefen niedergelegten Gedanken bis heut. — Endlich folgt die Schrift, welche der Zukunft und der Vollendung der Kirche dient. Es ist die einzige Prophetenstimme, die Offenbarung des heiligen Johannes. Die Kirche der letzten Weltzeit erst wird sie verstehen, weil erleben. Vor der ersten Zukunft Christi drängte sich der Rest der Gläubigen, die auf den Trost Israels warteten, um die prophetischen Schriften. Sie hörten: „Bald wird kommen in seinem Tempel der Herr, den ihr suchet!" Und sie warteten. Und vor der zweiten Zukunft des Herrn, des Weltenrichters drängt sich der Rest der großen Volkskirchen um diese prophetische Schrift. Sie hören: „Ja ich komme bald!" Und sie rufen: „Komm Herr Jesu!" und warten.

So gliedert sich die heilige Schrift in zweimal drei Theile und in der Mitte steht der Tag des Menschensohnes. Sie beginnt in ihrem ersten Buch mit Darstellung der Schöpfung Himmels und der Erde, und des Paradieses mitten darin. Sie schließt in ihrem

letzten Buch mit Darstellung des neuen Himmels und der neuen Erde, und der Stadt Gottes mitten darin. Und in der Mitte des Ganzen steht das Kreuz. So kreist die ganze Schrift, in lebendiger Bewegung geschlossen in sich selbst.

Ein lebendiger Bau — wie der Bau einer Pflanze. Ihr Fuß birgt sich im Dunkel. Sie steigt wie eine Weissagung vielgliedrig entfaltet aufwärts. Ihr Bewegen in Schaft, Blatt und Geranke ist eine Frage an die Zukunft. Die Blüthe erst ist die Antwort. Sie erst enthüllt das eigentliche innerste Wesen der ganzen zu ihr aufstrebenden Gestalt. Sie zeigt den Gott-Menschen. Sie erst spricht das Geheimniß des Baues aus, der sie voraussetzt und fordert. Sie erst ist die Erfüllung der im Ganzen redenden Weissagung. Sie erst ist der Schlüssel für die ganze sonst unverständliche Erscheinung. So verhält sich die Schrift alten und neuen Bundes wie Vorder- und Nachsatz, wie Frage und Antwort, wie Weissagung und Erfüllung.

Die ganze Schrift, das Buch der Völker, es ist einem heiligen Bau vergleichbar.

In den alten Kirchen stand zu Eingang der Taufstein, in der Vorhalle. Die Taufe legt den Grund der Kirche. So beginnt das Schriftthum des alten wie des neuen Bundes mit der Gründung des Volkes Gottes, zeigt seine Wurzel, schildert seine Patriarchenzeit. In den alten Kirchen folgte dann erst das breite Schiff. Und im Schriftthum des alten wie des neuen Bundes folgen auf die Schriften, welche der Gründung der Kirche dienen, diejenigen, welche ihrer Ausbreitung zu festem Stamm und schattendem Gezweig unter Land und Leuten darstellen.

In den alten Kirchen folgte nun erst der engere Chorbau und schloß mit der Apsis und dem Bilde des Weltenrichters, wie er kommt auf den Wolken des Himmels. Und im Schriftthum des alten wie des neuen Bundesvolkes folgt die Krone der Schriften, die Weissagung. Sie weist die Einsamen, sie weist die Uebrigen des heiligen Volkes im alten wie im neuen Bunde auf den, der da kommt.

So erblicken wir in der heiligen Schrift einen Doppelbau. Altes und Neues Testament — zwei Kirchen übereinander stellen sie dar. Der alte Bund legt und bildet den Grund. Er ist die

Kirche unter der Erde, die dunkle Krypte. Sie bildet weissagend den Grund für den lichten Bau, der sich lichtdurchflossen über ihrem stützenden Gefüge erhebt.

Das Ganze der Schrift ist in zwei Stockwerken ein heiliger Gottesbau aller Wunder voll, tönend vom Lobpreis des Allmächtigen, die mächtige Stimme der Bezeugung der Kirche.

Und wie den alten Kirchen die Figur des Kreuzes zu Grunde liegt, so liegt der eine Gedanke, der der Erlösung, dem Ganzen der Schrift zu Grunde.

Eine künstlerische Inspiration ist's, die wir im Parthenon ausgedrückt finden. Der Tempel leuchtete auf Athen nicht nur, er leuchtete auch auf das blaue Meer herab. Aber die Beschreibung seiner Linien und Maße, die Zeichnungen, welche die unvergleichliche Schönheit seiner Säulen und Gesimse wiedergeben, das ernste Sinnen über dem, worin das Geheimniß dieser Schönheit zu finden sei — diese stille Arbeit geht in die Weite. Und so leuchtet jener Tempel über die gebildete Welt hin. Aber über die ganze Welt, die gebildete und die ungebildete, leuchtet der Bau des heil. Geistes, die heilige Schrift. Und hier sind es nicht nur die Schönheitslinien, deren Bedeutung man auslegend betrachtet. Hier öffnet sich den erstaunten Blicken ein Weltbild, in Leben und Handlung, ein Kampf des Heiligen mit dem Unheiligen. Und wie das ewige Schöne, so erblicken wir hier auch das ewig Wüste und Häßliche. Es bäumt sich wild auf gegen die feierliche Majestät des Himmlischen. Endlich wird's im Riesenkampf durch die Jahrtausende hindurch unterworfen. So unterlag die finstre Brut der Drachen und Ungeheuer, die in dem gothischen Münster niedergeworfen die mächtigen Pfeiler trägt und dem Heiligen dient. Und so entziffert und forscht und deutet Geschlecht um Geschlecht an den Zügen und Zeichen, an den Figuren und Ornamenten, an der Majestät des Heiligen und den Schreckgestalten der Finsterniß, an den Bildern ewiger Liebe und grauenvoller Bosheit, die sich im Wunderbau der heiligen Schrift finden, in welcher laut der Jammer der Welt zum Himmel schreit und die Gottesliebe vom Himmel schreit. Die Gläubigen aller Zeiten und Völker entziffern an diesem die Wunder der Gnade bis der Herr kommt.

Den Maßstab für den Werth des Parthenon, die Schönheitsregeln, entnehmen wir diesem Bau selbst. Und den Maßstab

für die heilige Schrift entnehmen wir ihr und ihren Aussagen selbst. Ja, selbst für die Auswahl der Lesarten und die Herstellung des Textes der heiligen Schrift müßte jener Maßstab leiten, wie dem Künstler, welcher verwitterte Steine aus einem Bauwerk nehmen und neue einfügen zu müssen glaubt, der Plan des ganzen Baues die Hand führen, wie Ehrfurcht vor dem Baue ihn beseelen muß.

Mehr und mehr wird dann die mark- und beinerschütternde Wahrheit der heiligen Geschichte mit den in sie eingewobenen Offenbarungen der himmlischen Welt im Ablauf der Zeiten vor dem Angesicht der Engel Gottes auf der blutigen Schaubühne der Erde enthüllt werden. Nicht anders, als ob ein kostbares Gewand, bedeckt mit eingewirkten Mustern von außerordentlicher Schönheit zusammengefaltet, getragen und hingehalten würde. Und nun wird es allgemach entfaltet. Zoll um Zoll wird der edle Stoff entrollt und auseinandergelegt. Allmählich erscheint Muster um Muster, Gebild um Gebild in immer neuer überraschender Zeichnung. So die Enthüllung im Laufe der Weltzeiten.

So also werden im Ablauf der Geschichte der Kirche auf Erden die seligen Geheimnisse der Herrlichkeit des Herrn in der heiligen Schrift allgemach entfaltet. Die Schätze der Erkenntniß des dreieinigen Gottes, seiner Veranstaltungen zum Heil der Welt, seiner Ziele für die Erneuerung der Menschen, des Himmels und der Erde, die Niederwerfung der Geister des Fleisches und der Tiefe, Alles tritt endlich in das Verständniß der Kirche hinein. Die Bilder und Muster leuchten aus ihrer Entwickelung hervor. Und die heiligen Engel blicken, lüstern das Geheimniß Gottes zu schauen, auf diese Entwicklung der Kirche auf Erden. Denn sie erblicken darin den Reichthum der in Christo verborgenen Herrlichkeit und den Reichthum seines herrlichen Erbes an seinen Heiligen. Denn es soll an der Gemeinde auf Erden kund werden, den Fürstenthümern und den Herrschaften, den Geistern im Himmel die mannigfaltige Weisheit Gottes.

Einer der Väter der Kirche, Quenstedt ist's, hat die heilige Schrift mit dem vielstimmigen Ton der Orgel verglichen. Er will, und damit kehren wir zum Anfang zurück, erklären, wie der eine Geist durch die Vielheit der Gaben wirksam sei.

Denn eine Reihe von Stimmen und Pfeifen von der kleinsten bis zur größten ist's, die das Werk umfaßt. Und ein

Odem und Sturm nur ist's, der sie alle durchhaucht. Er geht in die Verschiedenheit der metallenen Stäbe ein. Er gebraucht sie alle für das Ganze nach dem Sinn des Meisters. So durchhaucht der Baumeister der Kirche, der hl. Geist, die Vielheit der Geister der Menschen in all ihrer Mannigfaltigkeit. Er bedarf auch der Eigenart. Jede Farbe als solche ist für den Ton des ganzen Gemäldes ihm nothwendig. Jeder Ton als solcher ist für Gang und Einklang des Tonstücks unentbehrlich.

So die hl. Schrift. Die Völker, anscheinend mit Irdischem nur beschäftigt, lauschen in ihrem Innersten dieser Rede und Bezeugung des Geistes Gottes durch Menschen. Dieser mächtige Ton klingt durch die steinernen Pfeiler der Erde über die Nationen wie in einem großen Gotteshause, daß Aller Knie sich beugen. Das ist der Wille des Meisters.

Und ist das Schriftganze ein Organismus, so ist in ihm, grade wie in unserm Leib, nichts zwecklos und überflüssig. An sich sind Augen und Stirn mehr, als Haar, und mehr, als Nägel der Hand. Für das Ganze aber hat auch das scheinbar Unbedeutendste ungeahnte Bedeutung und ist unersetzlich. Alles ist eben, wie im Gottmenschen selbst, menschlich und göttlich zugleich. Nirgends, auch nicht im Geringsten, können wir die Naturen scheiden, also behaupten, hier sei nur Menschliches und nichts des Göttlichen. Der eine Odem durchwaltet, hier wohl mehr, dort weniger, immer aber irgendwie Alles. Darum ist die Inspiration selbst eine solche auch der Worte. Wer könnte die Erscheinung von seinem Inhalt und Form vom Wesen lösen! Und für den völlig deutlichen Begriff giebt's immer nur einen Ausdruck und nur ein völlig entsprechendes Wort. Also ist diese Inspiration eine vielartige, eingegeben aber ist das Ganze. Dieses ist widerspruchs- und irrthumslos an sich. Vermögen wir scheinbar einander Widersprechendes noch nicht zu vereinen, so wissen wir, daß wir Kinder des Hauses und nicht Herren sind. Ist die Schrift ein organisch Ganzes, so können wir mit Kübel sagen, die Inspiration sei in concentrische Kreise gegliedert. „Es können in den äußersten Kreisen die Beziehungen zum Centrum vielleicht sehr abgeblaßt sein, aber irgend welche innere Verbindung ist da".[110]) Und so legt das Ganze dieses Schriftthums sich selbst aus. „Die Bibel muß — um mit demselben zu reden — ihre eigene Richterin sein".

Hierfür wird auch ihre Geschichte reden. Und schon darin werden wir das Walten des Geistes erkennen müssen, daß er die Kirche leitete, dasjenige aus dem Gewirr der wild aufgeschlossenen pseudepigraphischen Litteratur zu lösen, und zu sammeln, was er als göttliche Bezeugung der Wahrheit erkannt wissen wollte.

Drittes Kapitel.

Grade der Apostel, in welchem die Kirche ins Abendland trat, stellt in sich auch ihre Epochen dar.

Er ist Diener der Synagoge. Die Vollmacht des Sanhedrin in der Hand, stürmt er, die vom Gesetz unterstützte Gewaltspolitik vollstreckend, zur Verfolgung der Jünger. Und er ist dann Diener Christi. Er verschmäht das Schwert im Namen dessen, welcher sagt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Der Apostel ist Typus auch des großen die abendländische Kirche theilenden Gegensatzes. Es ist im Grunde derjenige von Gesetz und Evangelium. Das die Epochen Kennzeichnende ist das Vorwiegen dieses oder jenes Geistes.

Zunächst wiegt antike Weltanschauung vor, und formt mit griechischen und römischen Elementen das Gefäß, in welchem der Gedanke der Erlösung festen Fuß fassen soll. Denn die Völker, unter die er tritt, werden von ihrem Eignen ausbauend hinzutragen. Immer wird die Werkstatt, in welcher der hl. Geist erbaut, die Innerlichkeit, das Seelenleben der Getauften sein. Immer aber wird die Werkstatt auch durch Hüllen von Institutionen, Rechtsanschauungen und Kultusmitteln verdeckt sein. Und dies zumeist in der ersten Epoche.

Wir reden von morgenländischem Einfluß auf den Platonismus mit Recht. Es ist nicht gewagt, von dem Anstoß abzuleiten, der in den Schluchten des Himalaya mit dem Buddhismus gegeben war. Der Dalai-Lama, Haupt einer ungeheuren in Cölibat gebundenen Priesterschar und einer eben solchen Schar von Klosteräbten, verwaltet ein geistliches Reich, in welchem die Askese, das Mönchthum in einer Weise bevorzugt ist, daß, wer in den Staaten zu Aemtern gelangen will, dies sicher nur vom Kloster aus erreicht. — Wir sehen selbstverständlich vom Gegenstand und Werth der

Anbetung ab. Wir betrachten völkerpsychologisch die überall gleichartig auftretende Anschauungsweise.

Um diese Zeit bestieg in Rom, dem einzigen apostolischen Sitz des Abendlandes, Gregor I. als Papst den Stuhl der Metropoliten. Als Nachfolger Petri wollte er nur von Gott gerichtet sein. Seines Vaters Palast hatte er zu einem Kloster gemacht. Für die Kirchenleitung waren dem römischen Reich, den Königen, der Republik und den Kaisern längst schon Ordnungen entliehen. „Alle Auspicien werden zurückgeführt auf jenes große Zeichen, wodurch die Götter dem Romulus die Ermächtigung gaben, die Stadt zu gründen, das römische Volk zu stiften." Diese Gewalt geht wie ein Segen, der in dieser Vollmacht liegt, von Hand zu Hand, von den Königen auf die Konsuln, „in steter Folge auf den Nachfolger übertragen." So Mommsen. Als die Kirche sich aus den Gedanken und Ordnungen des hinsinkenden Reichs den sichtbaren Leib und die Rüstung schuf — da übersetzte sie jenen Gedanken der Successsion aus dem Weltlichen in's Geistliche. An die Stelle von Romulus ward Petrus gestellt. Daran legte sich Weiteres. Die Lage, das zunehmende hierarchische Machtbewußtsein, hatte schon lange die Kirche veranlaßt, den Mysterien Formen und Weihungen zu entnehmen, und sich in Arkandisciplin mit einem Schleier von Geheimnissen zu umhüllen, welche wie anzogen, so auch fernhielten. Aber es war auch der Drang, das Heilige zu schmücken, welcher die ewigen Lampen in die Kirche führte, wie sie in den Tempeln der Hestia und anderer Götter brannten, welcher heidnische Sühngänge und lustrale Bittgänge ausstattete. Für eine Gründung war bald die Herbeischaffung von Reliquien, von ganzen Gebeinen und Körpertheilen nothwendig. Bei der Gründung von Amphipolis sandte man einst nach Troja und holte aus dem Grabhügel des Rhesos dessen Ueberreste. Bei der Anlage von Tegea wurden von Athen Haare der Medusa geschickt und geschenkt, bester Schutz für die Sicherheit der jungen Stadt. Die christlichen Ideen wurden auch in dieser Richtung durch den Geist der Antike bestimmt. Gebeine, Reliquien der Heiligen, muß nun der Hauptaltar einer christlichen Kirche bergen. Die Märtyrer und entschlafenen Heiligen werden Patrone der Orden. Eine weitverbreitete Bruderschaft hatte zu ihrem Patron den Kathegemon Dionysos. Andere hatten anderen Gegenstand

ihrer besondern Verehrung. Alle die unzähligen religiösen Genossenschaften aber hatten ihre Priester und Kultusbeamten. Genau wiederholt sich dies auf dem Boden der Kirche.

Einst war das Palladium von Troja ein vom Himmel gefallenes Bild. Die Anbetung des Kreuzes und der Bilder tritt bald in einer Weise hervor, die sich vom Fetischismus oft nicht sehr viel unterscheidet. Vom Himmel gefallene Bilder werden aus Kappadokien und Melitene in die Kirchen von Byzanz geführt. Als Palladien nimmt man sie mit in die Schlacht. Und auf der Spitze der Masten fährt zum Schutz der Flotte das Muttergottesbild durch die Fluthen. —

Am entschiedensten wirkte aus dem Orient die Askese in Form des Mönchthums. Man braucht nur Athanasius Leben des Antonius zu lesen, um inne zu werden, welch sinnliche Anschauung von Askese früh schon Platz griff. Von den thebaischen Wüsten schlug sie über Syrien und Kleinasien hinüber nach Byzanz und Rom. In neuer Auflage erscheint hier das indische Morgenland. Und nehmen wir hinzu, daß die Staaten ihre Machtmittel der Kirche zur Verfügung stellten, und die Kirche dann ein Recht darauf behauptete, so war jener Saulos wieder aufgelebt, welcher für die Synagoge bis Damaskus die Jünger verfolgte. Er hat zu Byzanz wie zu Rom vielfach allein die Gestaltung der Kirche geleitet, wenn er auch äußerlich hinter der Gestaltung des Petrus zurücktrat. Der Saulos der Synagoge war Typus der Christenheit, wenn auch innerlich der hl. Geist leitete.

Aber es ward aus dem Saul der Paulus. Wie Schuppen fiel es einem Theil der Kirche vom Auge. Es war damit eine zweite Zeit des Hauses Gottes eingetreten. Es trat die große Antithese ein. Wir meinen die protestantische Bewegung, Revision auf dem Grund der Bekenntnisse der ökonomischen Concilien. Ihr Typus ist Paulus. Diese Bewegung tief innerlichen Beginns ist Werk des hl. Geistes.

Es ist nicht überflüssig, uns hier zugleich dessen zu erinnern, wie nicht nur bedeutende Katholiken wie Anton Günther, sondern auch wie von Lassaulx diese Antithese, überhaupt diese Gliederung der Christenheit in Confessionen, für heilsgeschichtlich durchaus nothwendigen Fortschritt hielten. Sie sollen einander zu Erregung, Ergänzung und Correctur dienen. Ist dieses bis jetzt nur theilweis

erreicht, weil es schwer ist, Machtbewußtsein zu opfern, so wird dadurch die Einsicht nie verdunkelt werden können, daß Fortschritt auf jedem Gebiet nur durch Abgliederung erzielt wird.

Auch darin ist Paulus typisch, daß er in sich mit Speculativem das Praktische untrennbar verbunden zeigt. Das speculativ-contemplative Element würde ihn in beschaulichem Leben und Weltflucht gehalten haben. Das Praktische führt zur Weltbeherrschung. Das eben ist auch Aufgabe des Menschen, daß Himmlisches und Irdisches, wie in ihm, so überall sich durchdringe. Die Erde soll nicht verlassen, sie soll bebaut und verklärt werden, wie der Leib nicht kasteit, sondern geehrt und verklärt werden soll. Dies das Ideal. Und so soll man das im Menschen wohnende Gottesreich nicht außer, sondern mitten in der bürgerlichen Gesellschaft verwirklichen. Diese ist also nicht zu fliehen. Von ihr hat kein Orden und Stand in der Einbildung besonderer Heiligkeit sich abzuschließen. In sie vielmehr hat der Jünger des Herrn wie sein Meister dienend und verklärend einzugehen.

War diese neue Geistesrichtung der Christenheit nicht ohne das Wiederaufleben der classischen Litteratur eingetreten, so lag in diesem Humanismus für alle Zeiten eine Lehre. Es ist die, daß der christliche Geist in der einseitigen Transcendenz der Romantik, in der excentrischen Bezogenheit auf das Jenseits seine endliche, dauernde Befriedigung nicht zu finden im Stande ist. Er muß die Immanenz des Classischen, die Anerkennung der Berechtigung des Diesseits zu seiner Ergänzung fordern. Es liegt darin die ganze Strömung der Wissenschaft und Poesie als ein Evangelium des Diesseits angedeutet, als Humanität, welche schließlich das Ziel ist. Denn im Menschen, der sich dem Gottmenschen einfügt, wird das All recapitulirt. Es liegt darin auch die Weissagung auf eine Durchdringung zweier Prinzipien. Man hat Raphael einen protestantischen Katholiken genannt. Er ist's in der That. Er bringt für die Kunst das Diesseits, die Berechtigung der Formschönheit wieder zu Ehren. Die finstere, fleischlose Gestalt byzantinischer Christus- und schwarzer Marienbilder trat zurück. Was von Innigkeit und Gemüthstiefe germanischer Völker im Mittelalter dichtete und baute, hat zum Theil eigne, neue Straßen ziehen müssen. Es hatte mächtige Epen und himmelaufstrebende Dome geschaffen. Es hat in ungebändigtem Streben für Wissen und

Können in reichgegliederter Arbeitstheilung nun Raum erobert und neue Arbeitsgebiete entdeckt. Es hat Naturkräfte zu Dienst gezwungen und die Erde bebaut. Und dies Alles allerdings nur, indem man zugleich die Gefahr der Verweltlichung und Veräußerlichung damit auf sich nahm.

Die aus der alten Kirche regellos hervorbrechende Subjektivität ward so Trägerin einer neuen Civilisation. Sie ward es durch ihren Inhalt, durch die siegende Wucht weltumformender Ideen. Sie war es nicht mehr durch ihre Formen, durch die Ausgestaltung ihrer Verfassungen als hieratischer Baue einheitlicher Wucht mit dem Anspruch auf Alleinherrschaft. Die romanischen und slavischen Völker halten in centralisirten Kirchengestalten die alten Ansprüche fest. Die germanischen trauten der langsam siegenden Wucht des wenn auch in verschiedenste, und oft sehr unglückliche, Formen gefaßten christlichen Gedankens. Damit war's im Prinzip anerkannt, daß das Reich des Herrn nicht von dieser Welt sei, und so keiner Machtmittel bedürfe. Damit war auch der hohe Grundsatz der Religionsfreiheit anerkannt, also freier Selbstbestimmung des Einzelnen. Und damit war endlich einer Vielheit von Gemeinschaften und Formen die Thür geöffnet, welche allerdings wirrer Verflüchtung immer ausgesetzt sind. Aber mit dieser Erkenntniß der Fehlsamkeit ist den Confessionen auch die Gewißheit gegeben, daß sie sich in Duldung zu ergänzen haben.

In allen Gruppen und kirchlichen auf apostolischem Grunde ruhenden Bildungen wirkt der heilige Geist, der die Kirche, den ganzen Bau des Hauses Gottes bis in die entlegensten Kammern hinein durchwaltet. Die schwere Wucht der romanischen Säule löst sich gliedernd im gothischen Stil zu einem Nebeneinander, zu einem Bündel starker oder zierlicher Pfeiler auf. Aber keine der das Gewölbe tragenden Linien ist technisch und künstlerisch entbehrlich. So liegt in der Mehrheit, ja Vielheit der kirchlichen Gestalten ein Fortschritt zu größerer Beweglichkeit. Und was dem äußerlich beobachtenden Geist als Streit der Confessionen erscheint, ist doch mehr. Es ist auch Bild einer Einheit, welche in die Mannigfaltigkeit der Formen gegliedert, als mächtiger Strebepfeiler, ein Säulenbündel, dennoch das Gewölbe mächtig trägt, welches als christlicher Gedanke auch die moderne Geschichte noch überdacht. Das ist aber der Reichthum des hl. Geistes, daß er den Einzelbildungen auf ihren Wegen nach-

geht. Vielmannigfaltig redet er mit ihnen, sie zu bewahren in dem, was sein ist, und einer Mitte zuzuführen. Seine Rede hat viele Formen. Nicht ein einziger Ton nur ist's, welcher vom Werk der Orgel über die im Gotteshaus anbetende Gemeinde geht. Eine Vielheit von Tönen ist's. Vieltönig ist auch die Antwort aus der Menge beim Gebet der Litanei. Die geheime Harmonie, welche auch in dieser Vieltönigkeit gläubiger Menschen auf Erden liegt, wird freilich nicht offenbar, so lange Erde und Sünde dauern. Nur das sollten alle Kirchenbildungen lernen, daß das Regiment, welches sie unter sich aufrichten, nicht Folge des Gemeinschaftsvertrags sein und auf diesem ruhen kann. Es übt vielmehr göttlich der Kirche mitgegebene Functionen wie des Ordinirens, Visitirens und Ordnens aus. Dieser Ordnungswille ist derjenige des Herrn der Kirche, nicht der zufälligen Einsicht des Menschen und der Menge. Und er kann nicht durch ein staatliches, sondern nur durch ein kirchliches Amt ausgeführt werden, welches von der Kirche besetzt wird, an sich aber Träger gottgewollter Functionen und eben darum bischöflicher Art und Bedeutung ist. So will es jenes hervorragende Bekenntniß von 1530. Eine Abstraction aber, thörichter Spiritualismus ist's, von einer unsichtbaren Kirche zu reden, die doch auf Erden nicht Hand und Fuß gewinnen kann.

Aber am Ganzen haben wir erst noch zu erkennen, wie der hl. Geist die schmerzliche Antithese, welche die sichtbare Kirche auf Erden, spaltet, überschattet, und die Gemüther über den großen Gegensatz emporhebt. Er wird endlich, wenn auch nicht mehr auf Erden, uns zeigen, wie in dem scheinbar nur eigenwilligen Auseinanderbruch der sichtbaren Kirche in eine Vielheit der Erscheinungen dennoch geheimnisvoll ein höherer Wille waltete, welcher auch aus Sünde den Fortschritt erzielt, welcher also seinen Reichthum in der Mannigfaltigkeit offenbart. Er ist's, welcher dann uns überzeugt, daß das, was wir nur Trennung nannten, weil wir nur Misbildung und Hüllen sahen, in der That doch auch nothwendige, ja organische Gliederung ist. Welcher zum Sohn und so in alle Wahrheit leitet, welcher auf unterster Staffel in tiefster Herablassung mit Menschenkindern, Kindern des Staubes, kindlich umgeht — es ist Gott der heilige Geist. Er lehrte schon die alte Kirche nach der „Lehre der zwölf Apostel" beten. Er lehrt so uns immer beten. „Wie dieses zerbrochene Brod zerstreut war (in Körnern) oben auf den Bergen,

und, zusammengebracht, eins wurde, so werde auch deine Gemeinde zusammengebracht von den Enden der Erde zu deinem Königreich."

Bemerkungen.

Nur kurze Hinweisung auf P. Stengel: Die griech. Kultusalterthümer. München 1898. S. 88 ff. Burckhardt Griech. Kulturgesch. I Berlin 1898. S. 73. Ueber Reliquien: E. v. Dobschütz Christusbilder I Leipz. 1899. S. 40 ff.

Viertes Kapitel.

In einem Sermon am Fest der Reinigung Mariens findet Thomas von Aquino in den sieben Säulen, mit denen die Weisheit nach den Proverbien ihr Haus baute, die sieben Tugenden der heil. Jungfrau. Ganz in unserm Sinn. Nur daß diese Jungfrau die Kirche auf Erden darstellen müßte, welche durch den in seiner Gabe leuchtenden Geist siebenfach geschmückt ist.

Und dieser siebenfache Schmuck des Hauses Gottes, der Gemeinde, ist auf Erden ein inwendiger. Es sind die güldenen Stücke, mit welcher der heilige Geist tiefinnerlichst die Braut kleidet, weil sie eine Königstochter ist, die er dem Herrn entgegenführt. Ps. 45. — Wir stehen vor dem Kapitel von der innern Erbauung der Einzelnen durch den Geist Gottes. Denn aus Ihnen wird der Tempelleib des Herrn aufgeführt.

Der Pessimismus kann nur gedeihen, wo man erstens den Menschen nur nach seiner bewußten, verständig reflectirenden Seite erkennt und sein unbewußtes Geistesleben in seiner Bedeutung verkennt. Er kann nur gedeihen, wo man zweitens ihm das Jenseits, den Himmel nimmt.

Damit stehen wir vor der Heilsordnung. Denn wir knüpfen an Früheres an, und gehen von der Würde des Menschen aus. Das Ebenbild liegt in ihm in der Grundgestalt unverlierbar. Es birgt in geschöpflicher Form den Geist von Gott. Das ist Geist, verwandt dem des Dreieinigen. Ueber der überirdischen und über-

kosmischen Majestät dieses Menschengebildes leuchtet, sahen wir, Weg und Rückweg weisend, das der Selbstbewegung des dreieinigen entstammende Wort: Lasset uns Menschen machen! Und der Apostel erläutert dies Wort. Dort, wo man am meisten unter allen Völkern den Menschen verherrlicht hat, und um seine Idealität gerungen, gibt er den Aufschluß: Wir sind göttlichen Geschlechts. Und Johannes verkündet die Geburt von Oben.

Diese Gottverwandtschaft auch des gefallenen Menschen nur macht's erklärlich, daß nun die dritte Hypostase als heiliger Geist in ihm wohnen kann, macht erklärlich das: Aus Gott geboren. 1. Joh. 3, 9.

Denn durch den Geist nur wird zurückgeführt, höher, als zum paradisischen Bilde die Menschenseele gegenüber aller jetzt „natürlichen" Schönheit und Kultur. Sie wird ein Wunder wie das unscheinbarste der blühenden Moose Wunder ist gegenüber dem feingeschliffensten, in allen Farben leuchtenden Edelstein.

Wir wiederholen nicht, was wir über Prognose, über ewigen Vorsatz und Gnadenwahl sagten. Auch über den natürlichen Zustand ist geredet. Hier setzen wir ein.

Die Berufung zum Heil ist die erste Staffel der Heilsordnung. Allerdings kann nicht auch Röm. 10, 18 auf die Berufung der Heiden gehen, sondern nur auf die der Juden in der Diaspora. Dagegen liegt es dem Apostel durchaus fern, in Röm. 14, 23 einen allgemeinen Grundsatz auszusprechen über das was Sünde sei.[111]) Auf der andern Seite folgt freilich nicht, daß die Tugenden der Heiden glänzende Laster sind. Aber die Menschen müssen eben berufen werden. Also sie müssen vom h. Geist erst gesucht werden. Darin liegt schon was sie von Natur sind. Der Ruf an die Gottfernen und Gottscheuen ist immer der alte: Adam wo bist du?

Es gibt Stufen der Berufung. Indirect nennen wir sie in doppelter Richtung. Zuerst wenn sie durch das Gewissen durch die natürliche Gotteserkenntniß erfolgt. So Röm. 1, 19. 20. 2, 14. 15. Die Heiden werden so „zur dunkeln Sehnsucht nach dem ihnen noch unbekannten Heil" erweckt, wie Schmid es bezeichnet.[112]) Und dieses wie Quenstedt will intuitu hujus universi, ejusdemque gubernationis. Wir nennen sie indirect ferner, wenn sie durch die allgemeine und dunkle Nachricht von einer Gemeinschaft erfolgt, welche den wahren Gott anbete. Hierfür dienten

zum Beispiel immer die Königin von Saba, welche vom Gerücht Salomo's gezogen ward, Naemann, welcher durch seine Sklavin Kunde vom Propheten Israels erhält, und das Wort des Apostels über den weiten Schall des göttlichen Worts. 1 Thess. 1, 8. In beiden Formen ist sie die indirecte Berufung. Wir haben sie früher schon mit Hollaz die pädagogische genannt. S. 256. Sie vollzieht sich also im Reich der Macht, nicht im Reich der Gnade, und nicht, soweit wir Anhalt in der h. Schrift dafür haben, durch den h. Geist. Durch sie wird Niemand selig.

Wir möchten diese indirecte und generelle Berufung aber nicht mit Hebr. 11 belegen.[113]) Hier vielmehr stehen wir schon im Gebiet der directen Berufung. Denn wenn der h. Geist, wie wir sahen im Werk des Vater bereits mitthätig ist, so ist er's umsomehr hier im Werk des Sohnes.

Directe Berufung also geht immer vom heil. Geist aus. Nur Art und Mittel können verschieden sein. Sie geht ordentlicher Weise von der Kirche durch das Wort Gottes an den Einzelnen. Sie geht durch die Wortverkündigung. Röm. 10, 15. 2 Thess. 2, 14. Sie ist immer ernst gemeint. Und sie ist immer wirksam, es sei denn, daß der Mensch beharrlich widersteht. Die außerordentliche directe Berufung war immer auf besondere Fälle eingeschränkt. So wurde Abraham berufen. So ist Paulus berufen. Für die Heilordnung kommt uns nur der ordentliche Gang der Dinge in Betracht. Und da erscheint das erste Werk des h. Geistes in der Taufe. In der Wiedergeburt, liegt ein Beginn, welcher bis zur mystischen Union sich fort- und durchsetzen kann. Selbst auf außerordentlichem Wege steigert der Geist ohne die Taufe. Jedenfalls aber wird die passive Empfänglichkeit durch Anhauch des Geistes erst zu aktiver Ergreifung der Gnade umgewandelt. Dieses Ergreifen ist, unbewußt oder bewußt, Glaube. Aus dem Bereich, in welchem der Mensch nur angeleuchtet ward, ist er in den Bereich versetzt, in welchem er ergriffen, angehaucht, in welchem er also dem Geist nicht nur geöffnet ist. Versetzt, eingepflanzt, über das nur Natürliche emporgehoben und neuer Natur theilhaftig wird nun der Mensch, soweit wir sehen, nur durch die That einer realen Zeugung und Einzeugung 2 Petr. 1, 4, nachdem er der Obrigkeit des Finstern entrissen ist. Uebrigens hätte man selbst von Cartesius lernen können, daß das kleinste Kind Glauben haben

könne, da es Geist hat. Und es zeigt den absoluten Mangel psychologischer und anthropologischer Bildung, wenn am Artikel vom Kinderglauben gerüttelt wird. Der im Gebet der Mutter vorbereitete 1 Cor. 7, 14, aber in der heil. Taufe angezündete Glaube des Kindes steht eben in der Tiefe des Unbewußtseins. Dem Kind aber fehlt nichts, als dies, daß es nicht reden kann. Denn das Kind ist nach der unsichtbaren Welt hin offen. Es ist nur nach der sichtbaren Welt hin noch verschlossen. Daß es die fides directa, den reflexionslosen Glauben, wenn auch nicht den reflexen, besitzen kann, bedarf keiner weitern Erörterung. Und ist es uns unfaßbar, wie das zarte Reis eingesenkt der Natur des Weinstocks, wie das zartere Kind der Natur Christi theilhaft wird, es steht nichts entgegen, daß wir nicht in Ehrfurcht vor diesem Geheimniß des h. Geistes uns beugen, welcher über der großen Tiefe des Anfangs schwebte und den Täufer schon im Mutterleib bewegte.

Und nun geht der heilige Geist weiter in seinem Amt innerlicher Erbauung. Es folgt das Werk der Erleuchtung. Er öffnet dem natürlichen Menschen das Auge für Bedeutung der Veranstaltungen Gottes zum Heil. Er vertieft die Erkenntniß. Sie wendet sich vom Gegenüber des Gesetzes zur Betrachtung nach Innen, und trifft das Herz und endlich das in der Tiefe klopfende Gewissen. Es folgt was wir hier nicht weiter zu beschreiben haben, die Umkehr, das Ergreifen der Gnade langsam oder rasch. Das Auge geht auf für Stellvertretung und vollkommene Zahlung durch den Erlöser. Es geht auf für den actus forensis der Zurechnung als höchsten Trost. Im Werk der Bekehrung hat nun der h. Geist die verlorene Seele zu ihrem Erlöser geführt.

So führt der h. Geist endlich auch zur mystischen Union empor. Sie ist mehr, als Zuwendung und Aneignung geistlicher Gaben. Der Vater und der Sohn werden im Gläubigen Wohnung machen, Joh. 14, 23. Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm. 1 Cor. 6, 17. Aber auch ein Leib mit Christo, weil Christi Glied v. 15. Und so von seinem Fleisch und von seinem Gebein. Eph. 5, 30. Das Geheimniß dieser Union, in welche der Geist die Gläubigen zum Sohn und zum Vater führt, ist unaussprechlich. Sie ist Mittheilung nicht nur der Geistesgaben, sie ist essentiell ohne Transsubstantiation, ohne Consubstantiation.

Nur negativ kann sie ferner gezeichnet werden, denn sie ist Geheimniß. Der Gläubige ist auf Erden schon vom Geheimniß Gottes durchwohnt und umfangen. Und sein Wandel ist im Himmel. Die Einwohnung im Herzen, von welcher der Apostel nach Ephesus schreibt 3. 17, ist verschieden vom vorübergehenden Empfang des h. Geistes, von dem der Apostel den Galatern sagt 3, 3. Die Einwohnung des Geistes ist auch die höchste Stufe der Einsenkung des Ternar, also wenn auch die bahnbrechende und raummachende, doch nie ohne die des Sohnes und endlich des Vaters.

In der Bekehrung hat der hl. Geist neue geistliche Kräfte gegeben. Nun assistirt er dem jetzt mitwirkenden Menschen im Werk der Erneuerung.

Er gibt den neuen gewissen Geist. Er gibt den Geist der Kindschaft, den Geist des Gebets. Und dieser hilft in allen Kämpfen des Fortschreitens im Werk der Heiligung, wie im Werk der Erhaltung im Gnadenstand. Hier zieht zum Gebrauch der geordneten Mittel der hl. Geist durch sein Lehr-, Straf- und Trostamt. Er gibt immer neu das Zeugniß der Gotteskindschaft. Röm. 8, 16. Er hilft der Schwachheit seiner Gläubigen auf und vertritt sie Joh. 16, 8. Rom. 8, 26. Er schmückt sie, die er dem Herrn als Eigenthum zuführt. Hier unterstützen die Gnadenmittel die Vergewisserung des Taufbundes. So auch das Bewußtsein von der wahrhaftigen Gegenwart des Herrn im Sacrament. Der heilige Geist wird die Seelen für Empfang der himmlischen Gabe würdig bereiten. Denn hierauf nur kommt es noch an, da die Vergebung der Sünde in der Beichte bereits gewährt, ist, wie auch wir gern mit v. Zezschwitz betonen. Das „zur Vergebung der Sünde" bezieht sich „offenbar auf sein Todesopfer, nicht auf den Spendungsakt der Elemente",[114]) wenn es auch wahr bleibt, was der Katechismus zusammenfassend lehrt. — Und zu dem Allen kommt das gemeinsame Leben in des Herrn Wort. Der hl. Geist, der vom Sohn nahm, öffnet das Herz nun für dies Wort, seine Wunderthat. Die Seelen, die ein Wunder an sich erfuhren, öffnet er für immer neue Wunder. Er gibt Kindereinfalt. Wo einst der Gott dieser Welt die Sinne verblendete, dort ist nun Friede und Freude. Denn Glaubensgewißheit ist Wirkung des heil. Geistes. Der Herr leuchtete Petrus an, die innere Gewißheit in diesem wirkte aber der Geist. Von ihm kommt in der Erleuchtung der helle Schein in

die Herzen 2. Cor. 4, 6. Von ihm also die Salbung 1. Joh. 2, 20. Von ihm überhaupt und durch ihn alle persönliche Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft kann rasch, kann auch langsam hergestellt sein. Immer wird die Gewißheit der erfahrenen Gemeinschaft sich als nicht subjective, trügliche oder schwärmerische, sondern als objective auszuweisen haben. Und dieses, indem sie sich vergewissert, daß sie mit dem Erlöser in Gemeinschaft trat. Und die Gewißheit wird sich als objective Thatsache desto mehr dem Gläubigen bewähren, je mehr er sich übt in der Gottseligkeit, in einem Stande guter Werke verharrt und, je mehr ihm die Höhe dessen klar wird, an den er glaubt. Hier mündet die Einzelgewißheit in der Gesamtgewißheit, welche die Kirche von Christo hat. — Und sehen wir das Ergebniß. Die neue Ktisis ist subjectiv die lebendige Hoffnung. 2. Cor. 5, 17. 1. Petr. 1, 3. Diese lebendige Hoffnung ist Frucht der Neugeburt durch das Wort des lebendigen Gottes 1. Petr. 1, 23 aus unvergänglichem Samen. Sie ist das Leben, zu welchem der Gläubige erweckt ist, das, was als eine ganz neue Schöpfung im Innern auftritt, und trotz der Verhüllung in der Zeit vom ewigen Leben träumt. Denn es ist der Anbruch ewigen Lebens. Wie der geschlossene Keim von Blatt und Blüte weissagt, da er beides verschlossen in sich hält, so dies Leben. In dem einen Sacrament empfangen, vom Wort in das Bewußtsein von der empfangenen Gnade gezogen, vom andern Sacrament gespeist, träumt dieses geistleibliche, mit Christo in Gott verborgene Leben von geistleiblicher Herrlichkeit. Der directen Einzeugung folgte und folgt, durch Wirken des Geistes immer nur, die reflexe Ueberzeugung.

Wir veranschlagen immer hoch den Werth der Eindrücke. Jeder gute wirkt bildend wie jeder finstre auflösend. Mag der Eindruck durch Wort der Erkenntniß, durch Zeichen und Bild, also durch lebendige eigne Erfahrung kommen, oder durch mittelbare, er wirkt plastisch auf den Innenbestand. Er schreibt wie mit unsichtbarer sympathetischer Dinte. Und kommen wird der Tag, wo diese Schrift am Feuer des Gerichts sichtbar wird. Entweder als Feuerkreis oder als Verklärungs- und Lichtglanz. Im letztern Fall werden wir offenbar werden als Brief Christi. Denn so schreibt der Geist Gottes von ihm gesendet auf die Tafeln des Herzens mit unauslöschlicher Dinte 2. Cor. 3, 3.

Hier sind wir auf Früheres zurückgekommen. „Wir dürfen uns nicht täuschen — sagte schon Pascal — wir haben in uns ebensoviel Automatisches wie Intellektuelles, und daher kommt es, daß das Mittel der Ueberredung nicht Demonstration allein ist. Wie wenige Dinge werden wirklich demonstrirt! Beweise können nur den Geist überzeugen, Gewohnheit liefert uns unsere stärksten Beweise und die, welche wir am festesten halten. Sie regieren den Automaten, der dann den unbewußten Intellekt nach sich zieht." — Solche Erwägungen müßten überzeugen, daß das, was wir im Eingang des Kapitels das Unbewußte nannten, von größter Bedeutung ist. Durch Erziehung, durch Eindruck und Gewohnheit, also Einsenkung in das unbewußte Seelenleben, geht mehr oft, als durch den Intellekt die innere Erbauung vor sich. Einmalige, namentlich dauernde Eindrücke sind's, welche inneres Seelenleben gestalten helfen. Daher die berechtigte Sorge für Erziehung durch geistgetragene Formen und Bräuche, durch Bild und Ton in der Umhegung von Kirche und Haus. Und dies schon im Blick auf den Taufglauben des Kindes, welcher auch für Luther so hoch stand.[117])

Wie hoch aber auf den Stufen des Heilswegs die Seele geführt werde, sei es im contemplativen Herzensgebet, sei es in der mystischen Union, nie wird das Ich, der persönliche Geist in den göttlichen Geist aufgehoben. Ein Kabasilas mag die Selbstentfremdung des Menschengeistes, der das Göttliche als Antheil und Gewinn gar nicht mehr empfinde, rühmen.[117a]) In der Kirchenlehre ist dies oft als sittliche Höhe erkannt. Bei Meister Eckhart aber ist die mystische Union „kein Verfließen in ein leeres, unbestimmtes Sein", kein Untergang des persönlichen Lebens. Freilich die zeitweilige Steigerung der Entzückung bis zur Geistesabwesenheit, während derer man den starren Leib in die Zelle trägt, finden wir auch bei ihm. Immer erkenne in der mystischen Einigung die Seele auch Alles „in der principiellsten und eigentlichsten Weise, in einer viel höheren Weise", als die Art des übrigen geistlichen Erkennens ist.[117b]) Aber hier stehen wir eben im Gebiet des Außerordentlichen. Es sind die zarten Wunder, in denen in besonderer Art der endliche geistliche Frühling sich ankündigt, wie der irdische durch die Blumen, welche auch unter Schnee und Stürmen mit ihren Glocken ihn einläuten.

Fünftes Kapitel.

Immer war der goldne Leuchter Sacharja's und der Apokalypse das Bild der Kirche auf Erden. Wir haben in den sieben Flammen das Bild der sieben Gaben des heil. Geistes nach Jesaia. Wir finden in den drei Armen, der Grundgestalt, die der Titusbogen zeigt, die tragende Dreifaltigkeit. Wir sahen in der Zahl der Zweiundzwanzig die Zahl der Buchstaben des Alphabets. Und so erblicken wir diesen goldnen Wunderbaum, das Bild der über die Völker der Erdwelt ausgebreiteten Erleuchtung des hl. Geistes.

Aber wie dort vom festen Standort, so geht die Erleuchtung ordentlicherweise von der Kirche aus. Sie hat nicht als solche den hl. Geist, um ihn selbst, wie er von Mose auf die siebzig Aeltesten gelegt ward, weiter geben zu können, wenn er sich ihrem Gebet, und ihrer Handauflegung darum auch nicht entzieht.[118]) Die Arbeit fortgehender Erleuchtung, und damit Leitung der Kirche bleibt ihm.

Seine Arbeit in diesem Sinn können wir zusammenpassend in zwei Richtungen finden. Er legt durch alle Perioden der Geschichte der Kirche hindurch das Wort des Herrn aus: Mußte nicht Christus solches leiden? Er führt uns in die Kreuzesgestalt. Er zeigt uns die Gestalt der Kirche auf Erden als Kreuzesreich. Und er zeigt uns sodann diesen Christum aus seinem Leiden siegreich hervortretend. Und damit lehrt er die mit und in ihm leidende Kirche als die weltüberwindende kennen. So verklärt er den Erlöser in den Seinen, in der Kirche. Und in ihr geht ihnen die Kraft auf, zu entsagen, zu verzichten, Treue zu halten und zu warten.

Da ist wieder Lehramt, Troſtamt, Strafamt des Geistes zumal, denn auch das Strafamt ist nur ein innerliches. Es zeigt dem Menschen die Sünde als Grund alles Unglaubens. Und es zeugt von Christo und treibt damit zu ihm. Im Troſtamt schließt der Geist der Gemeinden die Weissagung auf. Sie ist dann zu allem bereit. „Die Leidenswilligkeit, welche die Apokalypse von der Gemeinde fordert, ist unbegrenzt. Sie muß sterben können, muß sich vom satanischen Element der Geschichte mit jedem Opfer geschieden halten, und eben um ihr diese Leidenswilligkeit zu vermittlen, wird ihr die Weissagung dargereicht.“[119]) Denn er ist der Paraklet. Es ist aber auch ein ununterbrochenes bis zur Erscheinung des Herrn fortgehendes Gericht, von dem der Herr redet.

Es beginnt mit seinem ersten Eintritt in diese Welt Joh. 5, 25. Und es schließt nach seinem letzten. Es ist ein Prozeß großer fortwährender Sichtung. Satanas hat eurer begehrt, euch zu sichten, wie den Weizen, sagt der Meister seinen Jüngern. Diese Warnung geht vom Geist getragen durch die Geschichte der Kirche hindurch. Es ist ein Gericht fortwährender Ausscheidung.

Immer gleicht die Kirche unter diesem Gesichtspunkt einem Organismus, welcher täglich neu ist. Er zieht immer neue Elemente an. Er verleibt sie durch die Gnadenmittel sich ein. Und er stößt immer alte Elemente aus. Das Leben, welchem sie sich verschließen, drängt sie zur Seite. Denn sie arbeiten nicht mit. Sie werden ausgeschieden. Sie werden auch, wie wir sahen, endgültig ausgeschieden, weil sie die Brücke abbrachen, über welche der Rückgang zu Christo allein möglich ist.

So liegt die Sichtung als innerliches Erfahren und Geschehen in der Natur des durch die Zeiten sich entfaltenden Reichs. Von Außen her blickend erscheint sie in der Form deutlichen Fortschritts und Rückgangs kirchlicher Körper in Folge kräftiger Irrthümer. Wie in ihrem innern und äußern Leben die Einzelnen, so werden auch sie in's Sieb genommen. Denn daran liegt dem Geist, untaugliche kirchliche Seitentriebe auszuscheiden und sie so die Bedeutung erfüllen zu lassen, die sie für das Ganze noch haben können. Denn auch jede Häresie soll dazu der Kirche dienen, daß sie in die anfänglich üppige Entfaltung derselben wie in einen Spiegel blicke, dadurch irgend eine Blöße am eignen Leibe sich zeigen zu lassen. Dann ist ihre Mission erfüllt und die taube Blüthe verwelkt und fällt scheinbar völlig ergebnißlos dahin. So bemerken wir's im ganzen Verlauf welt- und kirchengeschichtlicher Entfaltung. Dieser Verlauf ist wesentlich zugleich Sichtung. Damit ward im Gericht über Ananias der Anfang gemacht. A. G. 5. Immer ists Spiegelbild des Ganges des Einzelnen. Denn ihn innerlich zu sichten, wildes Gerank und Begehren wie ein milder Gärtner abzuschneiden ist des Geistes Werk. Und einen innerlich zerbrochenen und zerschlagenen Geist aufzurichten, zu führen und zu zieren ist sein Ziel. — So arbeitet er still hinter und in den Wegen der vom Sohn geleiteten Völkergeschichte. Und diese Arbeit stellt eben ihre Innenseite dar. Denn hinter der äußern Geschichte scheinbar freier Entwicklung und dennoch Werk des

Sohnes, arbeitet wie hinter Baugerüst und Verkleidung still Gottes Geist. Und endlich wird was er schuf, es wird die heilige Gemeinde aus allen kirchlichen Gestalten und Sprachen, in heißen Feuern gesichtet, als Thema und so als die Krone des ganzen weltgeschichtlichen Aufbaues hervortreten.

Denn es kommen die letzten Zeiten der Erde. Immer deutlicher entfernte sich die Menschheit von der natürlichen Lebensweise, der Aufgabe, die Erde zu bauen und zu bewohnen. Immer mehr ward sie genöthigt in künstlichen Lebens- und Produktionsformen sich zu verdichten und aufzuhäufen. Immer mehr erscheinen damit künstliche Unternehmungen und babylonische titanenhafte Bauten über hohlem Grund. Und deutlicher sieht man immer erhöhte Lebenshemmungen, in denen der Zweifel den Baarbestand des Gemüthslebens und des Glaubens zersetzt. Der Todesprozeß tritt hervor. Immer rascher sind die Kulturstoffe der Erde und die Unmittelbarkeit des Denkens und Fühlens der Menschen zersetzt und verbraucht. Immer erbitterter werden die Kämpfe und immer offener enthüllen sich die Geister. Und immer offenbarer wird die Tiefe des Bruchs, Abbruchs der Seelen von Gott und von den alten, unter das Gebot der Pietät gefaßten Ordnungen.

Der kulturliche Gesammterwerb ist Ergebniß einer Zahlenreihe. In der Endsumme sind alle Glieder, alle Factoren vertreten. Zum Gesammtergebniß hat jede Zahl, auch jede verkehrte Richtung, jede Blüthe, welche fruchtlos verwelkte, auch die kleinste, mitgewirkt. Nun ist diese Weltkultur am Ende. Es wird sich zeigen, daß sie nur noch Umkreis und immer mehr nur solcher ward, also von der Mitte sich trennte. Kultur, welche nur im Dienst Gottes die wahre ist, hat sich vom Kultus gelöst. Die Kulturvölker haben der Gemeinde des Kultus den Rücken gewendet. Und in dem Augenblick, wo diese Menschheit Erbe aller in den Erdball hineingelegten Kraft sich erscheint, und trunken sich gleich Gott dünkt, wird sie zu Schanden werden. Der Erdgeist kommt vollends über sie. Sie rennt gegen die Gemeinde an, und zerschellt daran. Denn in ihr liegt was sie verwarfen. In dieser idealen Höhe liegt ihre Verurtheilung und ihr Sturz.

Wer hätte ernster als Augustin dargestellt, wie das Zusammenwirken der Kräfte unter des Sohnes Leitung die Weltgeschichte forme. Darum nur konnte er auch, da er doch den Ein-

tritt des Bösen sah, die Geschichte tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis nennen. Er konnte es nur, weil er auf Ziel und Krone sah, in welcher diese Schönheit sich offenbart. Diese Offenbarung aber fällt in den Schluß der Zeit.

In der Zeit wird nicht in der Kirche, nur in den Einzelnen annähernd das Ziel erreicht. Luther sieht im Psalter die „Legenden der Heiligen." Gott „sieht allen Heiligen in's Herz wie in schöne lustige Gärten, wie feine herzliche, lustige Blumen darin aufgehen." Und die Heiligen schauen vom Herzen aus. Sie schauen aufwärts in den Garten Gottes, das Paradies, darin der Vater mit seinen Kindern wandelte, und wieder wandeln will. Ihr Schauen ist aufwärts steigend intuitiv, und im Geist, wie Ursinus es nennt, fruitiv.

Ein Görres trauerte, daß die hagioskopischen Warten verfallen seien. Er meint die Ausschau der gläubigen Seelen auf den mystischen Staffeln. Aber nicht nur in stiller Klosterzelle, im Kreuzgang mit dem Blick durch romanische, epheuumrankte Säulen hindurch auf die Blumen, die auf den Gräbern blühen, welche man im hallenden Gang umwandelt, geht das Sinnen zarter Seelen aufwärts. Und nicht nur in Einsiedeleien folgen sie dem Auge, welches sich über düstere Wipfel der Tannen mächtig zum Gefunkel der Sterne erhebt. Ueberall auf dem Erdenrund, wo man nur auf dem Grund des heil. apostolischen Glaubens vom Geist angefacht im Namen Jesu die Knie beugt, überall wird man harren. Denn der Geist und durch ihn die Braut sprechen: Komm!

Zwei Umstände werden zusammentreffen müssen, die scheinbar einander ausschließen, der Verfall der Christenheit im Ganzen und die Blüthe der Predigt an das Ganze der Heiden. Dies Zusammentreffen erklärt sich durch den Beginn der Sichtung und Sammlung der Kinder Gottes. Der Verlassenen nimmt der Geist sich an. Er stattet sie aus mit Kräften der Vertiefung nach Innen, der Erweiterung nach Außen. Und der Geist gibt ihnen zur Stunde was sie reden sollen. Mt. 10, 19. Er selbst und die Kraft also des Höchsten, wird die Gemeinde immer ausschließlicher führen. Er hat nun Raum. Ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist's, der durch euch redet. Dies wird in den letzten Zeiten wieder wie in den ersten der Kirche sich bestätigen. Unter dem Zusammenbruch der alten Weltordnung und den Zucht-

ruthen, unter welchen Nationen heulen, wird der Geist Gottes die Geister der Jünger des Herrn in Flammen, in Reden der Zungen und Prophetenstimmen emporlodern lassen, ein hohes Loblied auf den Kommenden auch über dem Blut der Märtyrer. Denn blutroth ging die Sonne der Kirche auf Erden auf, blutroth wird sie untergehen.

Sechstes Kapitel.

Von der Palingenesie redete der Erlöser zu den Seinen. Aber sie ist nicht sein Werk Mt. 19, 28. Petrus verkündigt sie dem Volk. A. G. 3, 21. Johannes gibt mehr. Er hört den, der auf dem Stuhl saß, sagen: Siehe ich mache Alles neu! Wir werden sehen, wer es ist, der hier redet.

Das Werk des hl. Geistes ist diese große Wiedergeburt. So können wir sagen, daß Alles auf ihn, auf die Geburt der Kirche wartet. Der Geist hat sie hineingezeugt in diese Materialwelt, in die materiellen Leiber der Gläubigen. Ihr Wesen, ihre Natur, in welcher sie himmlisch und irdisch zugleich ist, liegt also in Hüllen der Vergänglichkeit, wie das Kind im Mutterleib. Kommt die Zeit, wo heiße Wehen, von welchen in concentrischen Kreisen Völker- und Naturwelt bewegt werden, die Geburt ankündigen, so reift die Frucht im Schoß der sichtbaren Kirche und Welt. Ist sie reif zur Geburt, so ist der Tag der Wiedergeburt der seufzenden Creatur gekommen, der Tag der Palingenesie.

Es war nicht Folge nur platonischer Studien, es lag in der Schrift und der Denkart der Zeit, wenn am 7. Januar 381 zu Byzanz Gregor von Nazianz in einer Rede von der dreifachen Geburt sprach. Er meint die natürliche aus Mutterleib, die aus dem Wasser der Taufe, die aus der kosmischen Welt in der Auferstehung. Diese letztere „ist furchtbarer und kürzer, indem sie alles Gebilde in kurzer Zeit versammelt, um es vor Gott zu bringen, damit es erscheine vor seinem Schöpfer und Rechnung ablege von seinem Dienste und Wandel hienieden." Es ist bekannt, daß dieser Vergleich der Palingenesie der kosmischen Ktisis und der Vollendung der Kirche mit Zeugung und Hervorgang aus wirklicher Geburt immer, auch von Luther,

Melanchthon, Joh. Arnd aufgenommen und von Phil. Nicolai in seiner „Grundvest" und seiner „Theorie des ewigen Lebens" großartig angewandt wurde.

Die Auffassung ist also diese. Das ganze Gebäude Himmels und der Erde geht mit der Menschheit in ihrer Mitte schwanger. Dieser Bau des Makrokosmos wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes, die er in sich wie im Mutterleib trägt. So gehen die Wehen des letzten Tages in der Völkerwelt, und ebenso in der Naturwelt vor sich an Sonne, Mond und Sternen. Denn die Ktisis harrt und seufzt.

So ist's allerdings. Denn die Kirche, in diesen Kosmos hineingezeugt, von dieser Materialwelt umfaßt und gebunden, geht über die Bühne der Erde im dunklen Ort. Sie ist in ihren Gliedern ein Schauspiel der Engel, der Menschen und der satanischen Gewalten zugleich. In diesen Gliedern hat die neue Geburt begonnen. Durchgeführt kann sie erst sein, wenn die Wiedergeburt Himmels und der Erde vollendet ist, wenn die Gläubigen ihre verklärten Leiber, die alten und doch neuen, dann tragen. Darauf warten die in Christo Entschlafenen und die auf Erden noch Lebenden. Darauf wartet seufzend die Gesamtcreatur, daß sichtbar endlich erscheine die Freiheit der Kinder Gottes. —

Dann erscheint das ewige Wort. Es erscheint, nachdem es durch den Geist die Menschen zu ihrer ursprünglichen Herrlichkeit erhob, so daß ihr inwendiges Leben geheim unter den Hüllen der Knechtsgestalt von seinem Licht erglänzte. Nun endlich erscheint's öffentlich, die Harrenden und damit die Creatur zu erlösen.

Das ist sein Tag. Das ist der Tag der großen Endkrise. Es ist der Tag zugleich der Scheidung des Lichts von der Finsterniß. Die gerichteten Menschen sind mit der Vollendung des Baues der neuen in die Kirche erlösten Menschheit, als Bauschutt zugleich mit der bösen Geisterwelt zur Seite geworfen. Der sichtbare Kosmos erhebt sich aus den Flammen des glühenden Tigels, in den er sank, als die Zukunft des Menschensohnes wie der Blitz in die elementare Masse der sichtbaren Welt schlug. Was aber aus dem glühenden Tigel sich hob, die neue Menschheit, die Gemeinde, das hatte der heilige Geist erneuert.

Das Werk des Vaters fand den Vater im Vordergrund. Die Mithülfe des Geistes war physisch disponirend. Das Werk

des Sohns hat diesen im Vordergrund, die Mithülfe des Geistes war intellektuell und ethisch führend. Nun tritt dieser völlig künstlerisch bildend in seinem Werk hervor. Und hier zeigt er die hervortretende Heiligkeit als Herrlichkeit. Hier ist er also auch gestaltend und zierend. In ihm sind Vater und Sohn in Schönheit an der Creatur verherrlicht, sowie er, den heiligen Ternar abschließend, dessen Glorie in Schönheit formte. S. 125.

Denn die immanente Trinität spiegelt sich immer in der transeunten. Der heilige Ternar ist immer derselbe nach Innen und Außen.

Das Endgericht hat der Sohn. Er wandelt über das Erdreich. Vor ihm gehen, nach dem Gesicht Savonarola's, Apostel, Propheten und Patriarchen. Die Lehrer der Kirche Bücher in Händen umgeben den Wagen, auf dem er wie auf hohem Thronsitz einherfährt. Hinter ihm schreiten die Bekehrten aus Juden und Heiden.[120]) Das ist ein erhabenes Bild, wenn wir hinzufügen, daß vor dem Herrn her, unsichtbarer Führer der Apostel und aller heiligen Seelen, der heilige Geist, der Paraklet wandelt. Dem Herrn den Weg bereitend, die Blöden und Verzagten tröstend, die Müden ihrer Kindschaft versichernd, die Geister zu lautem Bekenntniß entflammend, so versieht er sein Amt überall. Und je mehr das Bild des Erlösers als ein jenseitiges der Welt entschwand, desto mehr steigerte sich in den Endzeiten seine Macht in den Auserwählten. Jetzt aber ist sein Werk gethan. Er übergiebt die Gemeinde dem Sohn. Dieser vollzieht das Gericht. Und dieses ist Scheidung in Himmel und Hölle. Ein Mittleres kennt die Schrift nicht.

Der Vater hatte dem Sohn das Reich, das Gebiet des in Frage stehenden Werkes der Versöhnung, Ueberwindung und Wiederherstellung übergeben. Die Hypostase, welche die Versöhnung durch sich, in der Kirche durch den heil. Geist, vollbrachte, hält nach der Auferweckung das Gericht nun über die finsteren Mächte in der Geister- und Menschenwelt, und eben damit über die Materialwelt. Und nun tritt diese Hypostase in ihrer Eigenschaft als die wiederbringende zurück. Der Sohn überantwortet dem Vater das Reich. Er stellt ihm damit zugleich die von ihm erlöste Welt und ihre Mitte, die Gemeinde dar. 1. Cor. 15, 24.

Diese Ueberantwortung und die nun folgende Unterstellung,

oder sagen wir: dieses „Unterthansein", geht, das ist sicher, nicht nur auf die Menschheit des Sohns. Dieser freilich thront seit Abschluß seines irdischen Werkes zur Rechten der Majestät in der Höhe. Aber er ist dabei dennoch in einem gewissen Subordinationsverhältniß. Und in dieses trat er, wenn er freiwillig sein Wirken auf das zu erlösende Weltgebiet concentrirte. Wenn auch seine trinitare Wirkung nicht unterbrechend, vollzog er dieselbe doch nun in erster Linie in der Form der Erlösung, und zwar nur eines, des gefallenen Theils der Schöpfung. Insofern trat er mit dem Vater in ein besonderes Verhältniß, in welchem er, obwohl des Königs Sohn, dennoch für einen bestimmten Zweck das Amt der Verwaltung eines begrenzten Bezirkes übernimmt. Denn er dient nun dem Vater darin, ihn vorübergehend vertretend. Der Geist hat nun unter sein Haupt gesammelt, und die Gemeinde dem Sohn überantwortet. Der Sohn überantwortet nun dem Vater. Er tritt, wie der hl. Geist, aus seinem wie amtlich angenommenen Subordinationsverhältniß zurück und damit in das frühere und alleinige Sohnesverhältniß wieder ein. Dieses bedeutet das nunmehrige dem Vater „Unterthansein." Es heißt, daß Sohn und Geist in die Stellung wieder eintreten, wie sie vor der Weltschöpfung in der Ewigkeit war.

Grade in seiner Entäußerung, welche ihm als Hohenpriester der Seinen auch im Stand der Erhöhung blieb, lag doch eine mittlerische Thätigkeit. Und sie setzte doch eine Selbständigkeit der Stellung voraus. Und grade in seinem königlichen Amt, in welchem er Diejenigen sich einfügte, welche der Christ ihm zuführte, lag doch ebenso eine Selbständigkeit des Dienstes. Indem der Sohn die Besonderheit von Stellung und Dienst mit dem Erwerb in die Hände des Vaters zurückgibt, ist er unterthan. Er fügt sich der trinitaren Bewegung als solcher ein. Insofern ist das Aufgeben jener Selbständigkeit diejenige Unselbständigmachung jeder Hypostase der andern gegenüber, auf welcher die Einheit des Ternars beruht. Der Text sagt darum nicht, daß der Sohn nach Vollendung seines Werks dem Vater unterthan werde. Der Text sagt, daß er Gott unterthan sei. Denn nicht der Vater, sondern Gott wird Alles in Allem sein. Ein bleibendes Subordinationsverhältniß könnte nur in ersterem Fall gefunden werden. Ist er als Hypostase dem Ternar aber unterthan, so kann dies nur bedeuten, daß der Sohn das

ablegte, was ihm eine aus dem Rahmen der trinitaren Bewegung heraustretende relative Selbständigkeit zeitweilig einräumte und nothwendig machte.

Und dies bezieht sich auch auf den heil. Geist. Beide Hypostasen treten in die Stellung, welche sie vor der Weltschöpfung inne hatten. Die drei Sonnen, mit denen Johann von Damaskus die Hypostasen vergleicht, waren so zu sagen aus einander getreten. So nach unserer Auffassung, welche das Ineinander der Dinge zu einem Außer-, Neben- und Nacheinander macht, um es überhaupt verstehen und verstandesmäßig darlegen zu können.

So sind denn, um in die Sprachweise des Damasceners einzugehen, drei Lichter wieder in die Einheit der Gestalt zurückgetreten. Sie traten so zu sagen nach Außen in drei Formen und Flammen auseinander. Die eine ward nach Außen gerichtet zum Zweck der Schöpfung, die andere zum Zweck der Erlösung, die dritte zum Zweck der Heiligung. Jetzt treten die Drei wieder in Einheit auch der Form nach gleichsam zurück. Drei Flammen, deren jede besonders leuchtend als solche hervortrat, schlagen in eine einzige wieder zusammen. Und statt der drei Gestalten in drei Spitzen aufleuchtend, sehen, wenn wir so reden dürfen, Geister und Erlöste dann nur eine Gestalt in drei Seiten erschaubar, aber in eine Spitze nur aufstrebend.

Der Geist hat dem Sohn die Gemeinde zugeführt. Der Sohn hat Gericht gehalten. Sie sind Gott nun unterthan. Und dieser, also Vater, Sohn und Geist, macht Alles neu. Off. 21, 5.

Alles ist endlich erneuert. Neuer Himmel und neue Erde aus den Stoffen der alten Welt, wie die neuen Leiber der Gläubigen aus den Stoffen ihrer alten Leiber. Und in der Mitte, wie die Perle zwischen zwei Schalen, die Stadt Gottes. In ihr die Herrlichkeit des Herrn. In ihr die sichtbare Kirche, die neue selige Menschheit, das ist in erhöhter Form das Paradies des Anfangs. Es durchleuchtete auf geringem Raum die Materialwelt. Jetzt ist's herrschende und tragende Mitte wiedergeborener, geistdurchwirkter Naturwelt und der Gemeinde der Geheiligten. Hier ist Hütte Gottes bei den Menschen. Sie sind sein Volk und Gott mit ihnen ist ihr Gott.

Der Geist also hat dem Sohn die Gemeinde zugeführt. Das ist die Geburt der nun sichtbaren Kirche, mit welcher Welt und

Zeiten unsichtbar schwanger gingen. Die Wiedergeburt ist vollendet. Die große Anaphkaläose ist vollendet. Eph. 1, 10. Beide, was im Himmel und auf Erden ist, Geister- und Menschenwelt sind unter das eine Haupt verfaßt, wie es im Sohn gesehen, wie es Anbeginns gedacht war. Denn nach dem Bild des Sohnes und so in und so zu ihm ist die intelligente Creatur geschaffen. Und mit diesem letzten Akt der Palingenesie des Ganzen sind die Linien der Geister- und Naturwelten, die im Menschen und erlöst im Menschensohn mündeten, in die Richtung und Lage zurückgeführt, welche der Grundplan des universalen Baues forderte. Alles ist wieder gebracht, Gott ist Alles in Allem.

Siebtes Kapitel.

Martin Chemnitz eröffnet das dritte Kapitel seiner Loci mit einer Übersicht über die kirchlich fixirte Trinitätslehre. Er giebt auch hier die termini technici und die auf Grund der scholastischen und kirchlich recipirten Bestimmungen sich ergebenden Regeln für Behandlung oder Darstellung der trinitaren Personen und ihrer Funktionen. Denn es liegt daran, nicht Ausdrücke zu gebrauchen, welche das von der Kirche allgemein anerkannte Dogma der drei alten Bekenntnisse alteriren würden.

Hier vor dem letzten Kapitel unserer Arbeit sprechen wir es also wieder aus, daß wir nur auf Grundlage und in stillschweigender Voraussetzung dieser Norm arbeiteten, gegen welche wir nirgends zu verstoßen gewillt waren. — Und nun fahren wir fort.

Der heilige Geist hat die Gemeinde dem Sohn bereitet und zugeführt. Der Sohn hat sie dem Vater überantwortet. Und damit ist er mit dem Geiste Gott unterthan. Die drei Flammen, für transeunte Bethätigung gewissermaßen formell auseinandertretend, sind in die Einheit auch der Gestalt wieder zurückgekehrt. Gott ist Alles in Allem.

Dies betrifft zunächst die heilige Drei selbst. Sie war in ein Gebiet gehemmten Lebens eingegangen, denn sie war einer abgefallenen Welt in ihre Finsterniß nachgegangen. Göttliche Eigenschaften wie diejenigen der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Gütigkeit

sind nun aber zugleich ruhende geworden. Und Alles, was in der zweiten Hypostase nur Weltgedanke, das ist jetzt an ihr Weltwirklichkeit. Denn sie hat und hält die menschliche Natur in und an sich, welche, von ihr erhoben und verklärt, in sie einging. Und da im Menschen Geister und Naturwelten wie im Höhepunkt gehalten sind, so sind nun alle geschöpflichen Welten in den Rhytmus des ewigen Lebens zurückgebogen.

Gott Alles in Allem. Dies betrifft auch den Menschen nach all seinen Zuständen und Fähigkeiten. Wir fanden ihn, nach Aussage auch der in uns schlummernd liegenden rudimentären Organe, gestürzt, entstellt, wie an's Kreuz gespannt. S. 250. Wir fanden ihn Gott entfremdet. Und dies heißt: für Gott undurchdringlich. Wir erklären dies recapitulirend.

Denn Gott will im Menschen wohnen. Darum das Werk des Vaters in dieser Schöpfung, für die Beiwohnung. Darum das Werk des Sohnes, für die Einwohnung. Dafür das Werk des Geistes für die Durchwohnung. Aber jetzt erst nach der Auferstehung des Menschen ist die Durchwohnung möglich.

Denn es ist nun der ganze, der ideale, aus der Spannung des alten und neuen Menschen, der Nacht- und Tagseite erlöste, Mensch erschienen. Seht welch ein Mensch! So können nun die Engel rufen, die auf ihn blickten vor und nach seinem Fall. Denn den hohen Geistern soll im Ablauf der Geschichte seiner Erlösung und Heiligung die mannigfaltige Weisheit kund werden. Eph. 3, 10. So nur kann das unvergängliche, unbefleckte und unverwelkliche Erbe beim Eintritt in die ewigen Hütten überhaupt auch vom Menschen nur empfunden werden. Denn die Organe, diese Güte Gottes zu sehen und zu schmecken, waren in dieser Weltzeit gebunden. Nun erst freuen sich Seele und Leib der Erlösten im lebendigen Gott, von ihm durchdrungen und durchschienen. Wie die Schale von Alabaster vom hineinleuchtenden Licht durchdrungen, und zugleich davon umfaßt ist, so der erlöste Mensch. So die Gemeinde im Ganzen und so der Einzelne.

Wir stehen vor dem also, was wir Durchwohnung nannten. Losgelößt aus der kosmischen Umhüllung, in welcher dieser Weltbau die irdischen Leiber speist aber auch beengt, ist nun der neue Mensch. Nun erst ist er auch von dem mystischen Leib, der sichtbaren Kirche gelöst, in welchem er gliedlich, embryonenhaft ge

bunden und gespeist war. Unmittelbar nun wird ihn der Glanz des Dreieinigen umfangen. So schildern es wohl die Alten. Rimbert erzählt von einem Gesicht Ansgar's. Er sah den Herrn in der Mitte der Heiligen. Von ihm ging unermeßliche Helle aus. „Auch war er selbst gewissermaßen in allen Heiligen und alle Heiligen in ihm." Das ist die Durchwohnung, das ist Schönheit. Wenn das Frührothslicht den ganzen Tropfen des Thaues ohne ihn umzuformen still durchwaltet, und zugleich umfängt, wenn es ihn nicht blos anleuchtet, sondern durchleuchtet und so durchwohnt, das ist Schönheit in Vollendung.

Liegt dies in dem: Gott Alles in Allem, so offenbar noch ein Weiteres. Wir meinen dieses. Das Glaubensleben des Menschen erscheint jetzt noch als Ausnahme, als ein wunderhaftes. Denn es ist von Oben her in ein abnormes und gehemmtes Leben eingezeugt. Jetzt aber ist's als das eigentliche und allernatürlichste offenbar geworden. Es hat den vorübergehenden Stand und Zustand, es hat die gebundene Seinsform aufgegeben. Glaube und Glaubensleben sind nun nichts Besonderes mehr. Sie sind nichts, als das ewige Leben, als die allgemeine Vernunft der Dinge. Das Heilsleben ist im Universalleben auf- oder er ist in dasselbe eingegangen. So die Heilsgeschichte in die Universalgeschichte, das Mittleramt Christi in das Königsamt. Das Übernatürliche erscheint als das wahrhaft und nur einfach Natürliche. Das innere Glaubens-Leben wird auf Erden nicht nur als excentrisch, sondern auch als krankhaft oft angesehen. Und in der That ist es beides, sobald man diese Erdwelt als Centrum und die Tendenz nach diesem als das Normale und als Gesundheit betrachtet. Jetzt endlich wird das als excentrisch und krankhaft Verhöhnte als das allein Concentrische und Gesunde sich ausweisen. Denn enthüllt ist das wahre Centrum der Dinge. Diese Entdeckung eben machte ja schon das Weltgericht so entsetzlich für die, deren Sinne vom Fürsten dieser Welt geblendet waren. Die Gläubigen waren ihrem Innern nach lebendige Hoffnung 1. Petr. 1, 3. Dies verborgene Leben, nun auch äußerlich entfaltet, das ist das Staunen aller Engel.

Gott Alles in Allem — dies tritt nun erst hervor, nachdem Sohn und Geist das Reich überantwortet haben. Denn zu diesem gehört wie der Mensch, so die Welt des Menschen, der Weltenbau. Als eine Welt gehemmten Lebens war er nicht der Macht, wohl

aber der Gnade Gottes undurchdringlich. Aber da trat das Offenbarwerden der Kinder Gottes ein. Und wie sie und ihr Leib, so ist von und nach ihnen als von dem Herzen des makrokosmischen Leibes aus nun auch dieser Leib selbst verklärt. Von jenem aus Gnade dem göttlichen Leben nun völlig erschlossenen Auge aus ist der ganze Leib Licht geworden. Damit ist die Vorhofstellung der Erdwelt aufgehoben. Dies sichtbare Weltall tritt in das Universalleben der himmlischen Natur- und Geisterwelten zurück. Die aussätzige, außer dem Lager gehaltene Mirjam ist in das Heerlager Gottes wieder aufgenommen. Die Erdwelt ist von Gottes Heiligkeit und Gnade durchleuchtet, umfaßt, durchwohnt.

Gott Alles in Allem — dies bedeutet seine Unendlichkeit. Mehr in der That verlangen wir nicht, um sie zu erklären, als das, was Augustin in den Confessionen will. Er vergleicht hier die Unendlichkeit Gottes mit dem Meer. Darin liegt ein Schwamm. Er ist vom Meer sowohl durchdrungen, als umgeben. So ist's mit dem Universum, der Welt der Sichtbarkeit. Sie ist von der Unendlichkeit Gottes durchdrungen und umkreist. Sie ist, weil nun verklärt, von ihm durchwohnt.

Und so sind wir mit dieser Durchwohnung hier am Schluß wieder auf die erste der transeunten Eigenschaften zurückgekommen, auf die Unendlichkeit. S. 184.

Suchen wir nun, uns Früheres zu vergegenwärtigen.

Wir stiegen von der Höhe des trinitaren Lebens aus hernieder. Wir fanden den Herrn in seiner Herrlichkeit. S. 112. Wir fanden im Allerheiligsten den Thron der Majestät umkreisend das Gebiet des Heiligen, das Land der Herrlichkeit. S. 137. Und niedersteigend kamen wir zum Heiligen, dem Gebiet der Geisterwelten. S. 158. Und endlich kamen wir zum Vorhof, der Welt der Sichtbarkeit, dem Kosmos. S. 194 f.

Steigen wir nun nochmals, gleichfalls an der Hand der Symbolik des jüd. Heiligthums aufwärts, um nebenbei auch auf den Begriff des Himmels wieder einzugehen, um damit demjenigen des Raums, des Verhältnisses von Himmel und Erde, näher zu treten. Und dies unter dem Gesichtspunkt der Unendlichkeit und Gegenwart dessen, welcher Alles in Allem ist.

Unser Hoheprieſter hatte den Vorhang zurückgeschlagen. Er war in das Paradies getreten. Die Thore hatten sich geöffnet,

welche bis dahin menschlicher Natur durch die Cherube verschlossen waren. Der Hohepriester war mit der Sühne, Verdienst und Zahlung, in das Land der Herrlichkeit, sein Paradies, und dann vor das Angesicht des Vaters getreten. Wohin trat er? Und ist's kein Zustand, in den er trat, sondern ein Ort, wie verhält sich dieser zu uns, die wir auf der Erde sind! Oder wo war, um damit zu beginnen, der Erlöser als er auf der Erde wandelte? Wir haben gehört, daß er auf Erden dennoch auch im Himmel war. Ziehen wir die Folgerungen.

Die Wolke, worin im alten Bund der Herr wohnte, füllte das Allerheiligste und ruhte auf der Bundeslade. Sie erschien aber auch als hohe Säule außer und über der Stiftshütte. So ist der Ort des Erlösers in dieser Welt. Dieser ragte allumfassend hoch darüber hinaus. In seiner göttlichen Natur allumfassend, so war er auf Erden auch im Himmel. Er sieht was der Vater thut. Er hört wie er mit ihm redet. Umfaßt ist er als Mensch nur. Denn er ist im Vorhof, in der Welt der Sichtbarkeit. Von hier erhebt er sich in seiner menschlichen Natur. Es bedurfte der sichtbaren Auffahrt nur, um endgültig die bisherige Art des Verkehrs mit den Seinen für abgebrochen zu erklären. Sie war epideiktisch. Er trat hinter den Vorhang der Materialität, der uns kosmisch umhüllt, zurück, um so in den zweiten Himmel, die größere und vollkommene Hütte, zu treten.

Der Erlöser wandelte innerhalb der Erdwelt. Dies ist, sahen wir, die ganze sichtbare Welt. Sie ist in der Stellung des Vorhofs. Sie war als Naturwelt im Sturz arretirt und materialisirt. S. 214. Sie ist Materialwelt geblieben. Sie ist aus dem himmlischen Heiligen herausgehalten. Durch Versinnlichung ist sie von ihm fern gehalten. Wir nannten sie darum die Aussätzige, die außer dem Lager der Heiligen verschlossen harrt in der Wüste. Ruhen wir hier einen Augenblick im Gedanken der scheinbar unermeßlichen Ausdehnung dieser Erdwelt. Denn bis zu den fernsten Fixsternen, so sahen wir ist dieser millionenfach im Sternenbaum gegliederte und verzweigte Kosmos ein den Menschen zuständiger, stofflich völlig, wie die Wissenschaft zeigt, gleichartiger Bau. Er wartet auf den Erlöser, daß er dieses Gebiet des Geschaffenen durch und in sich in die Mitte zurückführe, im Allerheiligsten des Himmels, dem Land der Herrlichkeit, festlege, und

so den Bogen schlösse. Daß dies auf ihn angewiesene, durch eine Krise innerhalb der Geisterwelt vorübergehend zur Vorhofsstellung herabgesetzte Gebiet dem Menschen jetzt sogar imponirt und ihn verwirrt, liegt an der durch die Sünde eingeführten Verdunklung seines Blickes.

Schon früher haben wir den Pluralisten, wir haben der Mehrheit bewohnter Welten für unser Denken den Abschied geben müssen. Und dieses nicht, weil durch die Spectral-Analyse bewogen. Diese vielmehr bestätigt nur die auf anderm Wege gewonnene Überzeugung, daß der Mensch, durch seine Organisation Höhe und Haupt dieser Welt, über dieser unermeßlichen Basis sich erhebt. S. 226 f.

Würde man aber, niedergedrückt von der Größe des sichtbaren materiellen Weltalls, dasselbe lieber andersartig bevölkern, dem Menschen aber als seinen Ort nicht zugestehen wollen, so würden, wie dargethan, wir uns über den Begriff der Größe zu unterhalten haben. Wir würden fragen, wo, ob in den Millionen leuchtender Sterne in der Höhe, oder im Dünensand und dem Wesen des Gesteins zu unseren Füßen und der Welt der Infusorien die größere Größe sei. Und wir würden finden, daß wir überhaupt besser thun, hier mehr von Werthen, als von Größen zu reden. Denn bedeutender, als der größte Leib ist die kleinste Parthie unseres kleinen Gehirns. Was aber die verborgene Größe der Quarze und Krystalle zu unseren Füßen betrifft, so hätte Zöllner doch vielleicht Recht in seiner von Lotze getheilten Ansicht über die Empfindung in dieser unbekannten Welt.[121])

Dies sei genug. Nur noch dies, daß der Ort des Geistes größer ist als der Ort des Leibes. Er überragt und umgreift den Leib. Mögen wir Kreise bestimmterer oder unbestimmterer, mehr oder weniger kräftiger Gegenwart des Geistes annehmen, die Hauptsache war uns dies, daß der Leib als Ort im Ort des Geistes ruht.[122]) Dieser greift frei über ihn hinaus. Der Geist hält den Leib in und unter sich. Er versetzt sich ja in längst als möglich erkannter ekstatischer Entrückung „wirkend in den fernsten Ort ganz ebenso und nach derselben Analogie wie er mittels des Willens innerhalb des Leibes unaufhörlich thut. Es ist eine dynamische Raumüberwindung derselben Art nur in einem größern Maßstabe". Mit dieser Darstellung Fichte's würden Kant wie Schelling völlig einverstanden sein.

Dies alles ergibt sich, wenn wir uns entschlossen, außer mechanischem auch einen dynamischen Raum anzunehmen. Von diesem ist unser Kosmos durchdrungen, umfaßt. Und so ist dieser denn von einem höhern seiner Natur nach verschiedenen Gebiet, dem Geisterhimmel, geheimnisvoll umfaßt wie durchdrungen. Es ist das Gebiet jener Geister- und Naturwelten, von dem wir redeten. Diese Geister durchwandlen die Erdwelt wie der Sonnenstrahl die Glasscheibe an unserem Fenster. Und wir sehen sie, wiederholen wir, wenn uns wie jenem Gehasi die Augen geöffnet sind. 2. Kön. 6, 17. — Dieses ist die vollkommnere Hütte, das Heilige. Es ist der zweite Himmel. Der Erlöser trat mit seiner Himmelfahrt völlig hinein.

Er trat in diesen Himmel ein. Aber er durchschritt ihn auch. Er trat in den dritten, das Allerheiligste. Hier nimmt er seine Herrlichkeit wieder an sich, die er hatte und verließ. Er ist in dem Ort, der seinem verklärten Leibe entspricht. Er ist für das verklärte Auge auch der Menschen einst sichtbar. Alles steht hier in höchster Art der Leiblichkeit. Er selbst steht in dem Gebiet nun, welches vor der Welt ist, welches er den Seinen erbat. Joh. 17, 24. Denn seine Jünger sollten sein, wo er ist, daß sie seine Herrlichkeit sähen, die er hatte vor Grundlegung der Welt. Also seine Herrlichkeit! Sie gravitirt in ihm wie die sichtbare Welt, wie der Kosmos im Menschen. Hier in dieser Sphäre, im dritten Himmel, sind — Wohnungen, ewig in ungetrübter, überkosmischer Realität. Hier ist Stätte und Stadt, deren Baumeister der Herr ist, auf welche suchend Alle warten, welche in diesem Kosmos Fremdlinge sind und sich ängsten. Hebr. 11, 10. 13, 14. Joh. 16, 33. Denn Staat und Hütte und Stadt ist für sie im Himmel. Phil. 3, 20. Hier das „neue Jerusalem" und die Schechina, die Doxa des Herrn in ihrer Mitte. Und ringsum das Land der Herrlichkeit.

Und nun ist das Werk der Zurückführung durch den Sohn und Geist vollendet. Das Werk der Beiwohnung des Vaters, der Einwohnung des Sohnes ist durch Einwohnung des Geistes zur Durchwohnung vollendet. Gott ist Alles in Allen. Und jetzt ist der Vorhof, ist die Erdwelt ihrer Form nach abgethan, ihrem Wesen nach in das Heilige der Geister- und Naturwelten zurückgenommen. Das Gerüst, der Notbau, hatte seine Schuldigkeit ge-

than. Und die neue Menschheit, das Staunen der auf sie angewiesenen Engelwelt, ist in die Hütte Gottes eingeführt. Der Garten des Anfangs ist die Stadt Gottes geworden.

Gott Alles in Allem. In ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. In ihm leben, weben und sind wir. Das Geschöpfliche gipfelt und ruht in ihm. Er ist sein dynamischer Ort und Raum. Wie das extensive Nebeneinander des Leibes im intensiven Ineinander des Geistes, von ihm als Leben gefaßt, umfaßt, und umfangen ruht, so die universale Welt in Gott, von ihm gefaßt und getragen. In und unter ihm das Allerheiligste des dritten Himmels. Unter und in ihm das Heilige, die Geister- und Naturwelten. In und unter ihm der Vorhof des materialisirten Kosmos. Nicht räumliche Entfernung, nur unsere Gebundenheit in die Materie, trennt uns von der Geisterwelt. Nicht räumliche Entfernung, nur der Unterschied der Natur trennt diese Welt vom dritten Himmel. Das Höchste, die Gottheit, das Innerste und Freieste, durchdringt Alles. Wir können für die räumliche Constellation der Welten hier nur auf Früheres zurückweisen.

Wir greifen auf den Anfang des ersten Kapitels dieses Abschnitts zurück. Ist es denn im Grunde wunderbar, daß mit der Abwehr des Ausgehens des Geistes auch vom Sohn das Bild des Sohnes Gottes selbst unlebendig und starr ward. Gibbon sagt von der griechischen Welt: Ihr Verstand irrte in metaphysischen Streitigkeiten umher. Aber noch mehr. Das Christusbild verblich so sehr, zuerst in der griechischen Mystik, daß die menschliche Natur des Herrn fast völlig zurücktrat, als sei sie Hinderniß für Erkenntniß des Gottessohnes. Sein Bild blaßte ab zu Gunsten des abstracten Gottesbegriffs. Es dürfte nicht schwer sein, von hier aus eine weitere Erstarrung nachzuweisen, wenn auch Krumbacher sie vorwiegend nur in der nichttheologischen Litteratur finden zu wollen scheint.[123])

Wiederholen wir im Rückblick.

Die simultane Bewegung der immanenten Trinität tritt in successiver Manifestation zum Zweck der Schöpfung, der Erlösung, der Heiligung gewissermaßen auseinander. Dies wenigstens insoweit, daß, wenn die Thätigkeit aller Hypostasen auch eine Einheit

bildet und innerlich untrennbar bleibt, in der Erscheinung doch immer eine nur die führende ist. Im Werk des Vaters, dem Werk der Beiwohnung, ist er das concret Wirkende. Sohn und Geist stellen das Moment des Allgemeinen und Besondern dar. Im Werk der Einwohnung, Werk des Sohnes, ist dieser concret wirkend. Vater und Geist verhalten sich wie Allgemeines und Besonderes dazu. Im Werk der Durchwohnung, Werk des Geistes, ist dieser das concret Wirkende wie er auch in anderer Art im Werk des Vaters und Sohnes der Mitwirkende war.

Im Werk des Vaters war der Grund gelegt. Darauf erhebt sich der engere der concentrischen Kreise, der des Sohnes. Auf jener physischen Unterlage sahen wir das vorzugsweis intellektuelle Moment der Trinität ökonomisch und pädagogisch im Völkerleben waltend. Denn der weite Umkreis des Geschaffenen hat seinen Causalgrund im Sohn, in welchem dem Vater wie in glänzendem Spiegel der Weltgedanke in seiner Fülle erschien. Im Sohn liegen die Gründe der Schöpfung, und in ihm die Ziele. Das ganze System der geschaffenen Dinge ist nur dadurch System, daß es in ihm ruht und, zu ihm vom Vater geformt, auf allen Stufen ihn präformirt und auf ihn zielt. Er ist ausgegangen, und hat der abgefallenen Welt sich eingesenkt, um sie zurückzuführen. Deshalb hat er in hypostatischer Union das Schluß- und Central-Geschöpf, den Menschen, angenommen und eine neue Menschheit aus sich entfaltet. Das Weizenkorn, welches in die Erde fiel, brachte viele Frucht. Der Mensch aber ist Synthese von Geist und Natur, und somit der in ihm sich schneidenden Reihen der Natur- und Geisterwelten. Mit der Annahme des Menschen sind damit die äußersten in ihm mündenden Enden des Geschöpflichen zurückgeführt. So ist durch Christum Alles versöhnt es sei auf Erden oder im Himmel. Indem er dem Kosmos einwohnte, hat er thatsächlich Frieden gemacht. Er hat, abgesehen von der Ausscheidung der widerstehenden Menschen und Mächte, die durch die Sünde im universalen Leben der Schöpfung überhaupt eingetretene Spannung gelöst. Und, indem er dem Menschen die ewig von Gott gewollte Stellung gibt, biegt er damit in endlicher Anakephaläose die weithin fluthenden Ströme geschöpflichen Lebens, in ihrem Schneidungspunkt sie fassend und in sich haltend, in den Ausgang der Dinge zurück. Zugleich mit diesem Eingang in das Heiligthum schließt sich die

Spannung des Idealen und Materialen in der Herrlichkeit des Realen, sagen wir der eigentlichen Natur.

Hierzu aber hat im engsten der concentrischen Kreise der h. Geist, als Paraclet und Lehrer zum Sohne hinleitend, ethisch gewirkt, wie er auch in anderer Weise früheren Kreisen assistirte. In ethischer Verklärung der Geister bereitet er dann die Durchwohnung vor. In ihr durchwaltet schließlich die Trinität, nachdem dem Vater in regressiver Wiederholung der Werke das Reich überantwortet, und das Gericht gehalten ist, das geschöpfliche All der Dinge. Gott ist Alles in Allem.

So schließt sich die transeunte trinitare Bewegung, die wir wie von Oben nach Unten steigend darzustellen suchten, im Werk der Zurückführung in Staffeln aufwärts, wie in Kreisbewegung aus der Heils- in die Universalgeschichte, in sich ab.

Hier am Schluß auch dieses Theils unserer Arbeit freilich bekennen wir gern, wie unzulänglich unsere Versuche, und auch dieser, sind, die immanente Trinität in ihrer Bewegung als transeunte, oder in ihrer Welt-Oekonomie, auch nur annähernd zu verstehen. In dürftigen Begriffen und Bildern umkreisten wir das göttliche Geheimniß. Aber wir dürfen mit jenen Strophen schließen, welche von der Hymnographie in das dritte Jahrhundert gesetzt werden, altem Erbstück der griechischen Kirche:

Σοὶ πρέπει ἄινος
σοὶ πρέπει ὕμνος
σοὶ δόξα πρέπει τῷ πατρὶ
καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι
εἰς τοὺς αἰῶνας των αἰώνων
Αμήν.

Zur Begründung.

Früher haben wir einen Ueberblick über die Stellung gegeben, welche die Philosophie sowohl als die Theologie der alten und mittelalterlichen Kirche für die wissenschaftliche Bearbeitung des christlichen Gottesbegriffs einnahmen. Die Untersuchung ergab, daß es eine Stellung war, welche oft jenen Begriff seiner Tiefe und Fülle entleerte, oder besser an die Tiefe und Fülle desselben nicht heranreicht. Die Orientirung hatte also ein nur negatives Ergebniß. Und dieses traf auch für die Arbeiten unserer altkirchlichen Dogmatiker mehr als einmal insofern zu, als gewisse Schriftaussagen ihre systematische Verwendung wenigstens nicht gefunden hatten.

Jetzt nachdem wir den eignen Versuch gegeben haben, stehen wir vor einer grade entgegengesetzten Aufgabe. Wir wünschen im Zusammenhang diejenigen Erscheinungen, sei es der Philosophie, sei es der Theologie, zu zeichnen, welche für den Gottesbegriff solche fördernde Beiträge gaben, daß wir uns auf dieselben berufen können, welches wir zum Theil nur und vorübergehend im Bisherigen thaten. Mit dieser Uebersicht versuchen wir zugleich, Zeugen für die Stellung aufzurufen, welche wir selbst hier einnahmen, also nachträglich uns zu legitimiren. Wir denken, daß sich herausstellt, wie wenig Auffallendes demnach, wie sehr geschichtlich vielmehr Berechtigtes, ja Gefordertes vom Standpunkt unserer Theologie und Philosophie aus unser Versuch doch enthält.

Erster Abschnitt.

Zunächst einen Blick in das kirchliche Alterthum. Die Auswahl ist willkürlich. Sie ist nur zum angegebenen Zweck, ohne Berücksichtigung genetischen Zusammenhangs. Was wir ausziehen, soll unserer eignen Arbeit auf irgend einem Punkte zum Beleg dienen. Hier mag ein erstes Kapitel der griechischen, ein zweites der lateinischen Kirche gewidmet sein.

Erstes Kapitel.

Noch leuchtete in altem Glanz das Parthenon auf Athen herab, die Gebilde des Phidias und Praxiteles waren unversehrt und die heidnischen Schulen der Logik und Rhetorik geöffnet. Es wanderten die Gregor und Basilius auch als Studirende durch diese Straßen. Aber kirchliche Theologie war nicht mehr in einer byzantinischen Provincialstadt zu Hause, welche selbst kaiserliche Beamte als eine Art Verbannungsort betrachteten.

Alles zog Byzanz an sich. Hier hatte auch Gregor von Nacianz den Stuhl der Patriarchen bestiegen. Seine Stellung zu der uns beschäftigenden Frage ist bekannt. Sie spricht gegen unsere Aufstellungen. Dennoch wollen wir's zum Eingang hören. Es ist der Art, daß es uns nützlich ist. Die göttliche Natur ist unsichtbar. Warum? Weil unkörperlich. Und nun der Beweis. Sie ist nicht zusammengesetzt. Weil σύνθεσις ἄρχη μάχης, μάχη δε διαστασέως, ἡ δε λύσεως, welches allerdings von materiellen Körpern gilt. Der Mensch übrigens ist, wie die Rede 34 gleichfalls zeigt, Mikrokosmos.[124])

Basilius der Große, sein Freund, Metropolit von Cäsarea, war längst heimgegangen.

Gott schuf. „Er sprach — sagt Basilius — und sein Gebot war zugleich eine große Natur und ordnende Rede, die schneller, als wir denken, das Leben in's Dasein rief. Nicht aber so, als ob die Erde das in ihr Liegende hervorgebracht hätte auf Gottes Befehl, sondern der, welcher ihr dieses Gebot gab, verlieh ihr auch die Kraft dieses Hervorbringens. Dieses Gebot lebt noch in der

Erde, dieses Werk läuft noch hin in der Schöpfung und treibt sie, jedes Jahr ihre Macht zu entwickeln." Aber was schuf Gott zuerst? Zuerst das geistliche Licht, φῶς νοητὸν, die unsichtbaren intelligenten Geister. Und nun erst folgt die Schöpfung unserer Welt. So in seinem Hexaemeron.[125])

Für den Gottesbegriff hatte Origenes Plato befolgt. Aber so bald dieser Spiritualismus annähernd überwunden ist, tritt, bis er in Maximus auflebt, mit dem Begriff, weil mit der Thatsache der Kirche der Realismus der Anschauung ein. Er hört ja überhaupt dort nur auf, wo die Kirche als Realität, als feste Körperlichkeit und Körperschaft dem Blick entschwindet. Es schwindet dann auch der concrete Gottesbegriff. Es schwindet die Vorstellung leiblicher Wirkung des Erlösers. Und es denkt nicht mehr der ganze, sondern nur der halbe Mensch, der abstracte Geist.

So konnte Gregor von Nyssa wohl, an Neuplatonismus anklingend, seine Apokatastase in ausgedehnter Weise lehren. Aber er verwirft's, die Materie das Böse zu nennen. Er verfügt frei über das, was die alten Systeme ihm zutragen, zu Gunsten seiner Theologie.[126]) Anklang an den spermatischen Logos finden wir oder Stoisches vielleicht, wenn Gregor sagt, es sei „die Eigenthümlichkeit der Gottheit, Alles zu durchdringen und gleiche Ausdehnung mit der Natur der Dinge bis in alle Theile zu haben." Aber er nennt auch hier das „was wesentlich und zuerst" existirt θεία φύσις. Und Alles überwiegt der Gedanke an den, der am Kreuz ausgestreckt „das All in sich verknüpft und, συναρμόζων, harmonisch in sich verbindet." Man kann über das Kreuz mit seinen vier Seiten kaum besser schreiben.

Durchaus realistisch redet Gregor über die Sacramente. Die Taufe setzt er durch die Parallele mit dem Zeugungsakt neu in's Licht. So ist's auch mit dem Abendmahl. Es ist auch ein leibleiches Gegenmittel. Denn die Menschheit hatte gekostet, was die Auflösung unserer Natur herbeiführt, und hatte nun Bedürfniß nach einem Mittel, das Getrennte wieder zusammenzuführen, die durch das Gift vorher zugefügten Nachtheile wieder wegzuschaffen. Und dies Gegenmittel ist „kein anderes als jener Leib, welcher sich mächtiger als der Tod gezeigt hat und die Quelle unseres Lebens ist. Denn gleich wie ein wenig Sauerteig, sagt der Apostel, die ganze Masse sich ähnlich macht, so schafft auch der von Gott un-

sterblich gemachte Leib, wenn er in unsern gelangt, diesen ganz und gar nach sich um." — Dann fährt Gregor fort: „Da der geoffenbarte Gott sich deshalb mit der vergänglichen Menschennatur verbunden hat, damit der Mensch durch seine Verbindung mit der Gottheit selbst göttliches Wesen mit annehme, darum erzeugt er sich in allen Denen, welche an die Gnadenaustheilung glauben, durch das Fleisch, welches besteht aus Wein und Brot, und vermischt sich mit den Leibern der Gläubigen, damit durch die Vereinigung mit dem Unsterblichen auch der Mensch der Unvergänglichkeit theilhaftig werde." Das Bedeutsame ist, daß hier auch die Seite des Sacraments betont ist, nach welcher es einen Naturprozeß einleitet. — So hören wir gleich, was der Gekreuzigte wirkt. „Da nun der Rückkehr aus dem Tode unsere ganze Natur theilhaftig werden sollte, so hat er sich, indem er dem Daliegenden gleichsam die Hand reichte und sich darum zu unserm Leichnam niederbückte, dem Tode insoweit genähert, daß er die Sterblichkeit kostete, und der Natur durch seinen eigenen Leib den Anfang der Auferstehung gab, indem er vermöge seiner Macht den ganzen Menschen mit auferweckte. Denn da das die Gottheit beherbergende Fleisch, welches in der Auferstehung mit der Gottheit zugleich erhöht wurde, nirgends anders hervorging, als aus der Masse, worin wir sind, so geht, gleichwie bei unserm Körper von einem der Sinneswerkzeuge die Empfindung auf das mit dem einzelnen Theile verknüpfte Ganze überführt, ebenso die Auferstehung des Theils, wie wenn die ganze Natur nur ein lebendiges Wesen wäre, auf das Ganze über, indem sie sich in Folge des steten Zusammenhangs und der Verbindung der Natur von dem Theile auf das Ganze fortpflanzt." So im Logos katechetikos.

Das Bedeutsame ist, daß hier aber ein Weiteres hervorkommt. Es ist nicht nur Realismus, es ist schon nahezu Materialismus, was hier, wie später auch hervortritt.

Cyrill sagt, wir würden mit Christo zu einem Leibe verbunden nicht durch geistige Beziehungen allein, sondern so wie Wachs an Wachs geklebt werde κατὰ μέθεξιν φυσικὴν. (Migne p. 342). Diese Vergleichung erbte sich dann auch fort, bis Urbanus Rhegius, Scriver u. A. sie aufnahmen. Dies nur nebenbei. Cyrill denkt hier, den Sauerteig als Bild ausgenommen, völlig wie Gregor. Und er betont, daß überhaupt der Herr wie mit seinem

Wort, so mit seinem Leibe an uns handelt. Darum legte er ja der Tochter des Jairus die Hand auf. Darum berührte er den Leib des Jünglings zu Nain. Er will damit „zeigen, daß auch sein Leib lebendig machen kann." So erweckt er auch die Todten nicht nur durch Wort und Befehl, „sondern er wandte auch sein Fleisch „gleichsam als Gehülfen an." Zu Ev. Joh. 4, 14, Baseler Ausg. 1566.

Den Clementinen hat bekanntlich Gott darum eine Gestalt, und muß sie haben, „weil er die erste und einzige Schönheit ist." Auch wir mußten in der göttlichen Erscheinung die absolute Schönheit finden.

Auf den Areopagiten mit seinen auch jüdisch-gnostischen Elementen haben wir nicht einzugehen. Vielleicht wars ein Scholastiker aus Gaza Namens Dionysos, wie G. Krüger in der Byzantinischen Zeitschrift neulich meinte, den wir als den Areopagiten kennen. Vielleicht lebte der Unbekannte zur Zeit des Henotikon wie Bonwetsch in R. E. will. Genug, er ist die Quelle mystischer Theologie, und Hülfsmittel der Scholastik im Morgen- und Abendland.

Erwähnen möchten wir noch, wie Nikolaus von Methone der sich nach Ulmann an Gregor v. Naz. und den Areopagiten hält, vom σῶμα θεῖον Christi spricht. Erwähnenswerth weil Zeitgenosse der Reichersberger in Deutschland.

Zweites Kapitel.

Die kräftigste Bekämpfung der Gnosis fällt ins Abendland.

Dazu trug die Stoa bei, die Doppelgängerin des Christenthums auf römischem Gebiete. Zeno und Antipatros sind zu Tarsos geboren, Chrysippos, „der Paulus der Stoa", wenige Meilen davon. Hieronymus hielt Seneca für einen Christen. Der Einfluß stoischer Vorbildung auf die Wissenschaft der Kirche ist ersichtlich.

Immerhin war sie, die Gnosis, um mit Hilgenfeld zu reden, ein „erster Versuch, von der Höhe der Gottesidee aus den Weltlauf, dessen Seele die Religionsgeschichte ist, zu begreifen." Aber so vielfach waren morgenländische Elemente ihr zugeströmt, daß die

Kirche nirgends einmüthiger war, als wenn es gilt, sie zurückzuweisen. Und dazu half hier jene Vorbildung.

Und gerade der Bischof von Lyon war durch seine kleinasiatischen Verbindungen gerüstet, gegen die Gnostiker aufzutreten. Massuet hat seine Mauriner-Ausgabe der Werke des Irenäus benutzt, um seine Darstellung der Lehre desselben zu Kreuzzügen gegen die deutschen Ketzer zu machen. Irenäus selbst beginnt den Angriff auf Valentin. Ihm gegenüber betont er die Wirklichkeit des Leibes des Erlösers. Von dieser Erde hat er den Leib, den wirklichen Leib, genommen. Hat er „Fleisch aus einer andern Substanz angenommen, so hat er nicht in sich selbst den Menschen recapitulirt, noch kann er auch nur Fleisch genannt werden; denn das Fleisch ist in Wahrheit die Nachfolge der ersten Schöpfung aus Lehm." Und so gegen jeden Spiritualismus. Der Realismus muß immer seine Probe an der Lehre von den letzten Dingen bestehen. Und er besteht sie, wenn er mit Irenäus sagen kann: non substantia neque materia conditionis exterminatur, sed figura transit hujus mundi.[128]) Aber dieses hängt eben mit der Betonung des Werthes der Leiblichkeit auch für das Sacrament zusammen.

Eine Erscheinung ist Tertullian, eine meist unverstandene. Grade so wenig verstanden wie der ächte Realismus. Es war uns höchst willkommen hier mit Harleß übereinzustimmen. Blicken wir nun auf Tertullian. „Voll Genialität, begabt mit lebhafter Phantasie und schlagfertigem Witz, und von einer Leidenschaftlichkeit, welche ihm eine hinreißende Beredsamkeit verleiht. Sein Lebenselement ist der Kampf." — Innerhalb des Christenthums selbst, so setzt Teuffel hinzu, fand sein schwärmerisches Wesen erst an der Lehre des Montanus volles Genüge.[129]) Gewiß, dies ist zu beachten, sobald es sich um praktische Fragen der Kirche handelt. Von diesen braucht man nur abzusehen, um in Fassung der großen dogmatischen Fragen den großen Geist zu erkennen. Wir verweilen beim Streitpunkt. Hören wir, wie Tertullian sagt: „Wer wird leugnen, daß Gott ein Körper sei, obgleich ein Geist? Denn ein Geist ist ein Körper eigener Art in seiner Gestalt." Denn „Alles, was ist, ist ein Körper seiner Art nach, nichts ist unkörperlich außer was nicht ist." Gegen Marcion hören wir: „Wir lesen von Gottes Rechten, Augen und Füßen, aber nicht werden sie des

Namens wegen denen des Menschen gleichgestellt. So groß die Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Leibes, wiewohl unter denselben Namen der Gliedmaßen, sein wird, ebenso groß wird auch der Abstand der göttlichen und menschlichen Affekten sein. So Kap. 16.

Dies bleibt uns denkwürdig, wenn auch Chr. Baur hier ein Fehlgreifen im Ausdruck erkennen will. Was er aber hier meint, sehen wir in der Schrift gegen Praxeas. „Was sollte es nun bedeuten, wenn der, von welchem Alles gemacht ist, selber nichts wäre, daß ein Wesenloses das Stoffliche, das Leere Volles, das Unkörperliche Körperliches gemacht habe." So in Kap. 6. Wie Tertull. von menschlichem Leibe redet, sehen wir im De carne Christi c. 5. Das ist Materialismus. Und er gehört dahin. Wenn er aber hier in 63 Kapiteln auf Grund der Auferstehung Christi redet, wenn er an Christo hier einen verklärten Leib sieht, so liegt der Widerspruch zu Tage. Wie konnte der, der Christi verklärten Leib glaubt, also eine höhere Leiblichkeit kennt, Gott einen grobsinnlichen Körper beilegen!

Allem entnehmen wir, daß Tertullian nicht Materialist ist. Die Leiblichkeit, welche er Gott beilegt, ist ihm ein Ergebniß des Gedankens, daß Alles, was ist, irgendwie körperlich ist. So folgt: „Ein Geist ist ein Körper eigner Art in seiner Gestalt." Und nun ergibt sich, daß auch Gott einen Körper „sui generis", also da er Geist ist, einen vergeistigten Körper haben werde. Diese Bestimmung ist also nicht eine negative wie Stier, der neuste Commentator Tertullian's meint.[130]) Er läßt Tertullian von der Stoa in dieser Beziehung unabhängig sein. Aber auch die Stoa kennt ein feineres Körperliches. Hierzu kommt, daß Tertullian im zweiten Buch seiner Schrift gegen Marcion sagt: „Unterscheide die Substanzen und lege jeder die ihr zukommenden Eigenschaften bei. — So groß die Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Leibes" u. s. w. Wir haben daher Zöckler völlig beizustimmen, wenn er bemerkt, wie sich kaum Einer der Kirchenväter späterer Zeit „zu der von Tertullian mit großer Klarheit erfaßten und tiefsinnig ausgebildeten Idee einer höheren pneumatischen Leiblichkeit zu erheben im Stande war.[131])

Berühren wir nur kurz Augustin. Es war gegen den häretischen Gottesbegriff, was er, die Tenne fegend, sagt. Es war

dankenswerth, wie er gegen die zügellose Vermischung gesondert zu haltender Gebiete sich äußert. „Entweder ist das Ganze, was in den Bäumen, im Pflanzenreich, in der Verfolgung der Juden, in Sonne und Mond ist, ein Christus, gleichsam durch das ganze so ausgedehnt, oder er kann in leiblicher Gegenwart nicht zugleich in der Sonne, dem Mond, am Kreuz, in den Früchten der Erde ganz sein, sondern ein anderer muß es sein, der im Gewächs liegt, ein anderer, den die Juden gekreuzigt haben, und ein dritter, der durch Sonne und Mond hin ausgestreckt ist." Das ist gegen Manichäer geredet, aber auch gegen die Stoa.

Seinen Gottesbegriff haben wir früher kurz gezeichnet. Er erstand in Thomas. Aber trefflich finden wir und möchten es noch nachführen, was Augustin gegen den Pantheismus sagt: Sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi — nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus.

Zweiter Abschnitt.

„Das Dogma tritt — sagt einmal Rudelbach, indem er eine Arbeit Chr. Baur's bespricht — wie ein Held seine Bahn zu laufen an, und am Ziele selbst hat es noch mehr als Jugendkraft, zwingt die Widersacher selbst in die Knie zu sinken und lockt den entschiedensten Bekämpfern selbst unerwartete Geständnisse ab."

Wir versuchen nicht, Dogmengeschichte zu schreiben. Aber wir versuchen, an einzelne Gedanken zu erinnern, die wir aus dem Strom der kirchlichen Lehrbewegung, und hier des Mittelalters, heben. Denn sie scheinen zu zeigen geeignet, welche Vorgeschichte gewisse Parthien der Dogmatik haben. Und sie scheinen dazu angethan, darzuthun, wie wenig isolirt demnach auch gewisse Züge innerhalb unserer früheren Darstellungen in der That sind.

Das erste der folgenden Kapitel gehöre dem Realismus des zwölften Jahrhunderts, das zweite dem späteren Mittelalter.

Erstes Kapitel.

Mit Recht hat man und auch die byzantinische Zeitschrift den Parallelismus gezeigt, in welchem die Theologie des Mittelalters wie der griechischen, so der lateinischen Kirche steht. Dieses Verhältniß beider deutet auf eine unserer Dogmengeschichte meist noch völlig undurchsichtige gegenseitige Einwirkung. Hier sei nur auf eins hingewiesen: Nicolaus von Methone im Osten, die Reichersberger im Westen 1150! — Und damit stehen wir mitten in der Arbeit dieses Kapitels.

Ein gewisser Realismus war schon durch Erigena's Naturtheilung festgehalten, die er ja im vierten Buch selbst Physiologie nennt. Hierzu trug dann in erster Linie auch Pasch. Radbert's Abendmahlslehre bei. Denn leiblich stand ja hier der Herr in der Kirche wie der Paradiesesbaum mitten im Garten. „Wie durch die Natur der Gottheit Gott der Vater im Sohne ist, so ist, sagt man mit Recht, Gottes Sohn als Mensch durch die menschliche Natur seines Fleisches in uns." Dieser Leib, welchen wir täglich vom Altar nehmen können, ist derselbe, mit welchem der Herr einmal in das himmlische Heiligthum trat, sich dem Vater für uns darzustellen, dies ist dann die weitere Behauptung.

Den französischen Dialektikern gegenüber bildete sich im zwölften Jahrhundert in Deutschland eine streng realistische Richtung. Die Roscellin, Abälard, Gilbert von Poiters schwankten in Nestorianismus hinein, sobald es sich um die Naturen des Erlösers handelte. Oder sie lehrten, wie Gilbert, geradezu den Adoptianismus. So mit dem Lombarden als viertem die „Labyrinthe Frankreichs." Am Sitz des Papst's selbst stellten sich Schüler Abälards ein, und begannen das große Wort zu führen.

Auch in Frankreich lebte der Widerstand gegen die Trennung der Naturen Christi auf. Man werde ja so zu Berengar getrieben. Bernhard hatte in Rom geklagt. Walther von St. Victor klagte. Die Dialectiker seien „uno spritu Aristotelis afflati." Die Aebte Hugo von Rouen, Isaak von Stella, Ivo von Chartres meldeten sich. Guitmund von Aversa ruft in seinem Dialog „über die Wahrheit des Leibes und Blutes des Herrn": Berengar will Christum im Himmel eingesperrt. Und doch sagt Augustin, jedem Heiligen sei es gegeben, wo sein Geist nur wolle, dort auch körper-

lich zu sein. Und Christus sollte nicht einmal eine Stunde mit seinem Körper auf Erden sein können? Christus ist ganz im Himmel, während sein Leib wahrhaftig auf Erden genossen wird, in coelis totus, dum totum corpus ejus vere manducatur in terris.

Alle diese Theologen wie auch die deutschen, von denen wir reden werden, sind mehr oder weniger Cluniacenser. Sie stehen auf der Seite Gregor's gegen den Kaiser. Es ist derselbe Realismus, welcher die Gegenwart des Leibes des Herrn im Altarsacrament und entsprechend die Kirche als Leib, also geschlossene Körperschaft betont. Bischof Kuno hatte 1113 den aus Lüttich vertriebenen Rupert im Kloster Siegburg aufgenommen. Unter seinem Schutz schrieb Rupert bis er Abt zu Deutz wurde. Unter seinem Schutz schrieb ebenso Honorius von Autun, den wir in Regensburg als Mönch vermuthen. Unter seinem Schutz stand in Regensburg, wo Kuno nun die Bischöfliche Würde trug, Gerhoh und seine Brüder, die wir die Reichersberger nennen. Alle die Genannten sind Realisten.

Im De gloria Christi zeigt Gerhoh die Gefahr: In diebus nostris revivet Nestorius. Um so mehr ist's ihm Pflicht, die Herrlichkeit der Menschheit Christi, der menschlichen Natur zu zeigen. Die volle Mittheilung göttlicher Eigenschaften und damit Anbetung verlangt er für die zur Rechten Gottes erhöhte menschliche Natur. Und dieses: Exemplo trium magorum, autoritate Leonis et Augustini. Und daraus folgt schon die Art der Stellung, welche Christo bezüglich des Weltraums eignet. Uni quamlibet pulchro vel optabili loco — lesen wir im De investigat. — Christus includi non protest, qui prout vult ubique est. Daran hindert ihn die Leiblichkeit nicht. Denn Christi Leib ita crevit, adeo dilatata est, ita mundum universum implevit etc. Dieser Leib ist corpus spirituale, welcher omnem angustiam locorum et temporum supergressus est.

Wie hier, so wird man auch ferner an Brenz erinnert. Auch Arno von Reichersberg behandelt mit Vorliebe die christologische Einheit der Naturen. Jede geht auf den ganzen Gottmenschen. Bestimmen wir nicht so, so sind wir im Nestorianismus. Wird dagegen von der Person des Gottmenschen etwas ausgesagt, so sind eben die Naturen eingeschlossen. Docet enim Lucas

evangelista, Christum et in ea substantia, quae de virgine sumpta est, esse deum. Denn es heißt: Quod nascetur ex te sanctum vocabitur, filius dei. Non dixit: qui, sed quod nascetur ex te, ubi non ad personam tantum, sed ad naturae nostrae quoque substantiam filii Dei nomen pertinere non dubitamus.

Dieses Gottmenschen Fleisch, nun geistlich, pneumatisch, ist in die hypostatische Einheit aufgenommen. Darum das: Ich bin bei euch bis an der Welt Ende! „Müßte dieses, sagt Arno, nur von der Gegenwart seiner göttlichen Natur verstanden werden, so würde er Gegenwart und Wahrheit seines Leibes nicht in so vielen Orten zugleich der opfernden und kommunizirenden Kirche darreichen. Daher ist er ganz (totus) im Vater und beim Vater und auch ganz bei uns. So wie jener Stein, nach dem Gesicht Daniels, einst klein war, durch die Auferstehung und Himmelfahrt ist er zu einem großen Berge angewachsen, so daß er, die ganze Welt erfüllend, sowohl den Vater, als uns berührt."

So Arno nach Bachs Uebersetzung, die ich hierfür benutzen muß, da der Text nur in Handschrift vorliegt.

Das Fleisch Christi gewährt nach Arno thatsächlich göttliches Leben. Es ist genere naturae caro, virtute tamen quodammodo spiritus et divinitas. Dieses Fleisch verhält sich bezüglich seiner Bewegungsform zu dem unsrigen wie der Flug der Gedanken zu unserm langsam schleichenden Schritt. — So auch Honorius von Autun.

Die merkwürdige Stelle aus clavis phys., welche schon Bach aus dem Kodex von Lambach anführte, lautet:

„Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende — das zeigt genugsam, daß er nicht nur nach dem Wort, womit er alles erfüllt und über alles ist, sondern auch nach dem Fleisch, welches er in die Einheit seiner Substanz aufnahm und von den Toten erweckte und in Gott verwandelte (in deum transmutavit), immer und überall (semper et ubique) ist, aber nicht örtlich oder zeitlich oder auf irgend eine Weise umschrieben. Auf eine wunderbare und unaussprechliche Weise und über alle himmlischen Essentien ist er mit dem Vater nach seiner Menschheit."

Und wie Honorius, so Rupert von Deutz, auf den wir nun zurückkehren.

„Christi Fleisch — hören wir auch hier — welches vor dem

Leiden nur das Fleisch des Wortes Gottes allein war, ist durch das Leiden so gewachsen, so ausgebreitet (crevit, dilatata) hat so die ganze Welt erfüllt, daß es bewirkt, daß alle Auserwählten — durch die neue Besprengung dieses Sacraments zu einer Kirche vereinigt werden."[132])

Anderwärts hat Verf. nachgewiesen, wie wenig im sechszehnten Jahrhundert die Ingolstädter Jesuiten namentlich Gretser im Recht waren.[132a]) Sie behaupteten, die christologischen Arbeiten der evangel. Theologen, welche die Abendmahlslehre begründeten, seien ohne Vorgang in der Theologie, seien eine unerhörte Neuerung. Die Vorgänge liegen aber nun klar vor. — Die evangel. Dogmatiker sind, theilweis ohne es zu wissen, kirchliche Wege gegangen. Und gegen die gleichmäßige Extension des verklärten Leibes Christi, gegen die Uebertreibungen, die zu einer absoluten Ubiquität führten, hat sich die F. C. durchaus abweisend verhalten, wenn sie zugibt: quod Christus per divinam omnipotentiam suam corpore suo praesens esse possit ubique voluerit (Müller S. 695). Wetzer und Welte haben nicht beachtet, daß eine „Transfusion" der Eigenschaften durch den Satz schon abgelehnt wurde: Propria non egrediuntur sua subjecta.[133])

Wir kommen auf den Eingang des Kapitels zurück. Das σωμα θειον, wie Nicolaus v. Methone Christi Leib nennt, ist wie das Thema für die Realisten des Abendlands. Oder ists vielleicht umgekehrt in diesem bestimmten Fall?[133a]) Denn Manuel Corinthios, welcher in der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts zu Constantinopel starb, redet ebenso. Vom Fleisch Christi sagt er, es sei schon mit der Empfängniß vergottet. Er bezieht sich hier auf Joh. v. Dam. Verherrlicht dagegen sei es allmählig, und die Auferstehung sei hierfür der Endpunkt. So Ph. Meyer in seiner Arbeit: Die theol. Litt. der griechischen Kirche.[133b])

Ritschl sagt einmal: „Allerdings ist Luthers Lehre von der effektiven Ubiquität des Leibes Christi ein Gedanke, welcher den Theologen des Mittelalters durchaus ferngeblieben ist".[134]) Aus dem bisherigen schon dürfte ersichtlich sein, wie sehr er irrte.

Zweites Kapitel.

Nehmen wir für uns den Realismus der Anschauung in Anspruch, so bedeutet diese die concrete, welche das Moment des Leiblichen nicht aus den Augen läßt, sondern nur Geist und Leib verbunden kennt; im Gegensatz zum Spiritualismus. Jene Auffassungsweise zeichneten wir im vorigen Kapitel. Wir werden sie auch ferner als Beleg für die eigene auftreten lassen.

Bekanntlich giebt es aber eine andere, die logische Bestimmung des Realismus. So war man im Mittelalter gewöhnt, die Realität der Allgemeinbegriffe, die demnach nicht erst durch die Einzeldinge real werden, so zu nennen, und dies im Gegensatz zum Nominalismus. Und so ist man heute bereit, fast umgekehrt die Denkweise und die Methode mit Realismus zu bezeichnen, welche vom Besondern ausgeht, um denkend zum Allgemeinen aufzusteigen. Den umgekehrten Gang, welcher von der Höhe des Allgemeinen von der Idee ausgeht, um von dort zum Besondern erkennend niederzusteigen, bezeichnet man dagegen als Idealismus. Genug. Wir fahren auf dem betretenen Boden fort.

Wir haben früher Hugo vom St. Viktor erwähnt. Insoweit aber zeigt auch er sich als Realist, daß er das menschliche Denken zum Spiegel Gottes macht. Im Gegensatz zur Askese des Platonismus legt er der sichtbaren Weltwirklichkeit Aufgabe und Fähigkeit bei, auf die Erkenntniß Gottes hinzuleiten.

In Wilhelm von Auvergne haben wir einen Realisten anderer Art. Wir meinen insofern er nicht, wie die platonische Mystik namentlich, den Leib, das Sensuelle also, von jeder Theilnahme an höherer Erkenntniß ausschließt. Er streitet gegen die, welche sagen, die Seele habe durch ihre Einsenkung in den Leib jede Fähigkeit für philosophisches Denken verwendet zu werden, verloren. Nein, sagt Wilhelm, denn die geistige Welt, die der reinen Geister, ist mit der sinnlichen zu einem Ganzen von Gott zusammengefaßt. Es ist dies Ganze in der Vielheit seiner Abstufungen ein großes Tonwerk. Die höheren Töne stellen die geistigen, die tiefern die sinnlichen Realitäten dar. So bilden im Menschen auch die höhern und niedern Kräfte der Erkenntniß ein harmonisches Ganzes. (Sic et sensibiles cognitiones et ipsos sensus ad intelligibiles et intellectum seu intellectivam virtutem succinere

necesse est. So in seiner Schrift De anima[135]). Und Eins möchten wir noch ermähnen. Wilhelm stellt, wenn auch vielleicht nicht selbständig, die Frage auf, ob es nicht besser sei, die Seele als Ort des Leibes zu verstehen, als umgekehrt. Man könne ja sagen, der Leib sei in der Seele enthalten. Vielleicht sei dieses angemessener als zu sagen die Seele sei im Leibe. Er hat diesen Gedanken nicht weiter ausgeführt. Wir sind auf den Gedanken zurückgekommen.

Albert der Große hat einen Fortschritt gemacht. Ihm ist Materie: Beginn der Form. Darum haben auch die Engel Materie. Und hier mußten wir das finden, was Araber wie Averroes, von Haus aus Aristoteliker, als Eduction der Formen verstehen. Die Formen sind also, ohne erst äußerlich hinzugebracht zu werden, in der Materie. Die Materie hat also Form an sich, sie ist also zugleich Form. Ja es giebt Materie, welche ganz nur Form geworden ist.

Dies ist gewiß sehr werkwürdig. Denn hier wird das Aristotelische Außereinander von Form und Materie überwunden. Die letztere besitzt schon eine Realität, welche kein Erigena und kein Thomas ihr als solcher zuerkennt. Beiden wird sie erst etwas durch den Hinzutritt der Form.

Der Franziskaner Duns Scotus, einst feierlich von Stadt und Universität eingeholt, und so durch das Thor von Köln geführt, beruft sich freilich auch auf Avicebron. Aber er meint, Thomas habe denselben bekämpft. Er nimmt für alles Geschaffene, auch für die Seele, eine zu demselben gehörende Materie an. So betrachtet er nur die allgemeine Materie, welche das nothwendige Substrat auch jeder geschaffenen Intelligenz ist, als das Allgemeine, als den Mutterschoß, aus dem das relative All sich erhebt. So erscheint ihm die Schöpfung als ein riesenhaft ausgespanntes Gezweig. Sie ist ein Baum. Die eine unmittelbar geschaffene Materie, welche allen individuellen Substanzen zu Grunde liegt, ist die Wurzel. Die einzelnen aus den Allgemeinen heraustretenden Substanzen sind die Zweige. Die veränderlich wechselnden Accidenzien sind die Blätter. — Später aber sind dann freilich die Einflüsse pantheistischer, weil kabbalistischer Art bei Avicebron unverkennbar.

Besonders eingehend handelt Duns in seinen subtilen Sen-

tenzen über verklärte Leiblichkeit. Er behauptet demnach zwei Körper könnten in demselben Raume sein. Er widerlegt Boethius. Die Engel, sagt man, haben Agilität. Nun, die Leiber der Seligen bedürfen sie nicht. Vom verklärten Leib des Herrn redet er weitläufig. Die Quantität ist nicht abtrennbar von demselben. Und doch kann er allenthalben sein. Er kann also, darum diese Erörterung, auch in der Hostie sein. Aber, und dies nur ist uns wichtig, er wird nicht berührt und bewegt. Er ist in seinem Ort. Ein Engel wird nicht bewegt, wenn man den Stein wegnähme, auf welchem er sitzt. So wird der Herr nicht bewegt, wenn man z. B. die Hostie bewegt. Er ist in seinem Ort. Er kann sich nur selbst bewegen. Hier ist der Begriff der Diesseitigkeit, welche für die jenseitige Welt völlig durchdringlich ist.[136]) Dieser Realismus, der so oft Materialismus wurde, wirkte immer bindend.

Hören wir doch selbst einen Mystiker wie Meister Eckart, welchen wir früher über die Herrlichkeit Gottes vernahmen, durch das Altarsakrament bestimmt. Durch die sinnliche Gegenwart des Leibes des Herrn sieht er unsere sinnlichen Kräfte vereinigt und gesammelt und zu Gott gelockt und gewöhnt, so daß das Zeitliche uns nicht stört, das Geistliche uns vertraut wird. — Aber wichtiger ist uns, daß er in Gott Ruhe sieht. „Das Wesen ist in seiner stillen Stillheit" nur unbewegt. Denn in Gott ist ein Prinzip der Potenzialität, „das beständig in Akt übergeht" wie sein Commentator sagt. Eckart erkennt „Schönheit" und Klarheit göttlicher Natur. Sie ist „das bildreiche Licht der göttlichen Einigkeit, die Stätte gleichsam, in der die Potenz des Wesens zur Aktuosität sich erhebt."[137])

Ein großer Werth wird in der mittelalterlichen Theologie auf die Zahl gelegt. Sie ist's, „nach deren Vorbild Gottes Idee den Dingen ihre Formen und der Welt ihre Figur eingeprägt hat." So Alanus de Insulis[138]). Dies hier noch zu erwähnen war uns wichtig.

Dritter Abschnitt.

Hiermit treten wir in die Neuzeit. Stellen wir kurz die Renaissance mit den seltsamen Formen eines gnostischen Platonismus dar, welcher in dasjenige übergeht, was wir Theosophie nennen. Ein zweites Kapitel zeigt uns ebenso aphoristisch die Theologie, ein drittes die Philosophie.

Erstes Kapitel.

Die Akropolis war längst eine Frankenburg geworden. Im Parthenon stand statt des Bildes der Athene das der Mutter Gottes. Es brannte die ewige Lampe. Burgundische Ritter tummelten sich im Peloponnes. Dann waren Griechen und Handschriften in Fülle, flüchtig vor dem Halbmond, in Venedig erschienen und in Italien verbreitet.

Mit einem Wort wir hatten die italienische Renaissance. Plethon regte im Haus der Medici die Versammlungen einer platonischen Akademie an. Er begeisterte für diesen Realismus der Idee, der wie ein langverhaltenes Geheimniß dem Abendland in dieser Wiederherstellung der Wissenschaften sich aufthat, seinen Freund Marsilius Ficinus, den jungen Arzt im Palast Cosimo's. Ficin übersetzte Plato und Plotin. Er übersetzte auch Jamblich, und entzündete den jungen Grafen Pico von Mirandula. Der Neuplatonismus mit Kabbala versetzt machte Systeme, in denen aus dem Makro- zum Mikrokosmos geheime Sympathie, in denen die Kette wunderbarer Wirkung von Oben nach Unten und von Unten nach Oben geht. Denn alle Staffeln des Weltganzen sind in geheimnißvoller Wirkung auf einander bezogen. Ein wunderlicher Bau. Und das nennen wir den Platonismus der Renaissance.[139])

Und diese Nebelgebilde steigen über die Alpen. Sie senken sich über eine Auswahl deutscher Humanisten. Sie schlagen sich nieder. Und vor allem in Basel. Hier sitzt Erasmus mit Rhenanus. Hier, einem Mittelpunkt deutscher Humanisten, hatte Pellicanus, der Schüler Reuchlins, das Studium des Hebräischen eingeführt. Hier erschienen wie Ficin's, so Reuchlin's Schriften. Hier war

Wessel des letzteren Lehrer. Hier finden wir auch Paracelsus, welcher alles in die Praxis umgesetzt in sich trug, was der fahrende Ritter Agrippa von Nettesheim in den drei Büchern geheimer Philosophie wie in einem Antiquitäten-Laden vorgeführt hatte.

Paracelsus „nicht subtil gesponnen", wie er sagt, „mit Käs, Milch und Haberbrot erzogen", Mann aus dem Volk, hat die Philosophie des Abstrusen, die von der Alchymie bis hinauf zur Astrologie Alles umfaßt, was Rabbinen und Neuplatoniker gedacht. Dahin gehört die Macht der Imagination und des Blicks und Griffs in Ferne und Nähe. Dahin gehört vor allem die Durchführung astraler Wirkung des Makrokosmos auf den Mikrokosmos und umgekehrt, sowie die Verwendung der Amulete, des Pentagrams und der talmudischen und kolchischen Thorheiten. Wie Paracelsus sich der organisirten Kirche entgegenstellt, zeigen die Heidelberger Theol. Handschriften. Christus ist Priester allein. Alle Christen sind Brüder. „Wieder dieses Priesters ordnung, gewallt vnd Ambt ist das Bapstumb, ist der luther. Zwinglj vnd alle Haeresiarchen."[140]) Und dasselbe finden wir im Grunde dann auch bei Böhme. Das Gute haben Beide, daß sie dem spintisirenden Spiritualisten gewisse dunkle Ecken zeigen, welche spürender Naturmagie und derbem Instinkt, nicht aber blos verständiger Reflexion von einiger Wichtigkeit erscheinen.

Jakob Böhme sagte einst: „Wenn ich gleich kein anderes Buch hätte, als mein Buch, das ich selber bin, so hab ich Bücher genug; liegt doch die ganze Bibel in mir, so ich Christi Geist habe." Und diese Mystik schlägt im höchsten Grade bei Valentin Weigel durch. Bei Böhme haben wir unzweifelhaft derben Pantheismus, welches Baader und Hamberger viel zu wenig beachteten.

Dies ist's, was neuere Theologie immer weit von sich wies. Anderes dagegen ließ sie, immer gereinigt, ein.

Man ist in jenen Kreisen immer gern, dies erwähnen wir zuerst, auf den alten Gedanken der quinta essentia zur Erklärung zurückgegangen. Schon Aristoteles spricht von dem einen feineren, ätherischen Elemente, welches den übrigen zu Grunde liege. Und so geht durch die Philosophie und Alchymie des Mittelalters das gemeinsame Suchen nach der Quintessenz Es ist die durch die Sünde verlorene, in die Vier der Elemente auseinandergebrochene, in die einzelnen verlarvte eine reine paradiesische Natur. Die ver-

lorene suchte man unter den Hüllen der Elemente, der ganzen Welt. Die imperfekten und kranken Metalle und Erden, alle in der Discordanz gehalten, durchforschte und fragte man nach der geheimen quintessenzialischen Tinctur, welche wie das Paradies und die neue Erde in ihnen geborgen lag. Man hatte mit Zuhülfenahme antiker Philosophie eine durchaus großartige christliche Anschauung von der universalen und kosmischen Geschichte des Reiches Gottes erhalten, welches freilich mit Durchführung des Begriffs der Wiedergeburt sowohl ethisch als physisch, einem einzigen großen alchymistischen Prozesse glich. War die Gefahr der Ueberwucherung des Personlebens durch das Naturleben hier nicht überwunden, so waren doch Grundgedanken wie der des fünften Elements immer annehmbar, wie denn oft auch darauf hingedeutet ist, wenn vom unsichtbaren Substrat der „primären" Elemente des Sichtbaren die Rede war. Man hat zweitens die alten Gedanken vom Makro- und Mikrokosmos immer festgehalten. Man hat damit dynamische Einflüsse der Gestirnwelt angenommen, welche von der alten Astrologie und ihren Ungeheuerlichkeiten losgelöst wurden. Man hat auch einen lebendigen Rapport des Menschen zur Erdwelt vielfach gefunden und bewahrt. — Und man hat endlich die Bedeutung des Natürlichen, der Leiblichkeit des Menschen, neu gewürdigt. Und zwar in ihrer Bedeutung im kosmischen wie im verklärten Zustand. Hierdurch wurde eine Reihe von Dogmen, wie der Sakramente, so der Auferstehung im Zusammenhang mit der kosmischen Erneuerung, tiefer begründet, nachdem der Rationalismus die betr. Schriftstellen einseitig verstand. Nur mußte die Betonung einer ewigen Leiblichkeit Gottes streng zurückgewiesen werden, aus welcher wie aus dunklem Grund Gott im Kampf sich erhebt. Und damit mußte der Emanatismus fallen.

Diese „Theosophie", die Schule Jacob Böhme's, welche namentlich nach dem dreißigjährigen Kriege in unzähligen schwärmerischen Köpfen blühte, wirkte auch auf Oetinger, welchen wir für den Begriff der Leiblichkeit doch so viel verdanken. Dagegen ist's unbegreiflich, wie Andere diesen ebenso der Kabbala entliehenen Pantheismus, ja Materialismus, nicht sehen wollten, weil in der trüben Wolke einige Gedankenblitze leuchten. In England machte die Schule Böhme's namentlich durch das große Werk von Robert Fludd sich bekannt. Die Niederlande waren voll von Gichtel.

Es ist nicht ganz zutreffend, wenn Kuno Fischer meint, Gotteserkenntniß sei durch die Thatsache der Welterlösung bedingt, und diese sei Prinzip und Form der Theologie. Theosophie dagegen durch das „Mysterium der Natur." Dieses sei Prinzip und Form für sie. Allein von der Thatsache der Erlösung geht auch jeder systematische Bau der Theosophie aus. Nur daß sie eine überreiche Summe von Elementen verwendet, welche die kirchliche Theologie zurückweist. Reinigt sie sich von jenen, z. B. den morgenländisch emanatistischen, gnostischen, neuplatonischen, so ist sie eben Theologie.

Zweites Kapitel.

Es wäre durchaus ungeschichtlich, wollten wir Luther's Gottesbegriff als abgeschlossenen, seine Lehranschauung überhaupt als fertige Größe betrachten. Wir werden nie leugnen dürfen, daß er mitten in Strömungen stehend, im Kampf mit denselben dieses oder jenes Problem genial berührte, ohne dann weiter darauf einzugehen, oder gar es zum Abschluß zu bringen.

Dagegen dürfen wir behaupten, daß, hielt er thetisch die kirchlich gegebene Trinitätslehre einfach fest, er doch christologisch über die herrschende Scholastik hinausging. Er ging ernster daran, die menschliche Natur des Herrn zu betonen. Er faßte sie realer. Man hatte den Ton vorwiegend, und zwar zu Gunsten der göttlichen Natur, darauf gelegt, daß der Herr von einer Jungfrau geboren sei. Er legte den Ton darauf, um nur Eins anzuführen, daß diese Jungfrau aber doch Weib sei. „Denn Jungfrau ist nicht ein Name und Stand der Natur. Aber Weib ist ein Name und Stand der Natur, dem von Natur zustehet, Frucht zu tragen und Kind zu gebären. Also ist Christi Mutter ein wahrhaftig natürlich Weib und hat diese Frucht bracht: doch aus ihr selbst allein, nicht aus einem Mann; darum ist sie ein jungfraulich Weib, und nicht schlecht eine Jungfrau. Es ist dem Apostel an dieser Geburt mehr gelegen, denn an der Jungfrauschaft Mariä".

Auf Grund eines hiermit schon ausgesprochenen Realismus ist dann auch in der spätern Theologie gearbeitet worden. Dieser

Grund aber lag und liegt in dieser Theologie selbst. Und nur dort, wo dieser Realismus von der herrschenden Theologie gar zu sehr misachtet wurde, flüchtete er sich in eine Theosophie, in welcher er dann allen weitern Misbildungen ausgesetzt war.

Jener Realismus ist von unserer älteren Theologie sehr deutlich aufgenommen und verwendet worden. Am frühesten schwand die Einwirkung, wo es sich um den Gottesbegriff handelte. Er blieb der scholastische. Mit Johann Gerhard setzte man die Palingenesie Himmels und der Erde in eine vollkommene neue Schöpfung spiritualistisch um. Man gab die so großartig hergestellte, immer in Parallele mit der Auferstehung der Leiber gestellte schriftgemäße Darstellung auf.

Es ist demnach nicht mit Unrecht, wenn wir manchem unserer späteren Dogmatiker einen einseitigen Spiritualismus vorwerfen. Dieser ist die Denkweise, welcher das entstammt, was man unter Scholasticismus versteht.

In auffallender Mächtigkeit tritt aber grade wo Brenz lehrte, in Würtemberg, und dies ist gewiß nicht zufällig, ein massiver Realismus wieder auf. Wir meinen Oetinger. Wenn wir auch zu beklagen haben, daß er sich zu sehr von Jakob Böhme leiten läßt, seine Grundvoraussetzung ist die kirchliche. Hören wir das bekannte Wort: „Wir haben Etwas in uns, daß verlangt in der Wirklichkeit und realiter zu subsistiren. Leiblichkeit ist ein reales Bild der Herrlichkeit Gottes, keine Leibniz'sche oder Platonische oder Cerinthische Unvollkommenheit. Die ganze heil. Schrift ist voll Reden, die die Subsistenz Christi verklären. Diese massiv klingenden Ausdrücke sind das herrlichste in der Schrift: Essen und Trinken mit Christo an seinem Tische vom Gewächs des Weinstockes trinken körperlich". Anderwärts hören wir: „Die Leibhaftigkeit ist offenbar eine Vollkommenheit, wenn sie anders von den der irdischen Leibhaftigkeit anhangenden Mängeln, der Undurchdringlichkeit nämlich, dem Widerstand und der groben Vermischung gereinigt ist. Daß aber diese Mängel hinweggethan werden können, erhellt aus dem Leibe Christi und der Auferstehung der Gläubigen". — Nehmen wir hinzu welchen Werth Oetinger auf den neutestamentlichen Begriff der Herrlichkeit legt, so ermessen wir, wie dieser Umstand seinen Gottesbegriff, allerdings nicht ohne Hinzutritt gewisser Auswüchse, gestalten mußte. Gedenken wir seines Satzes: Leiblich-

keit das Ende der Wege Gottes — so sehen wir, wie real hier in Uebereinstimmung mit unserer alten Theologie Wesen und Geschichte des Reiches Gottes gefaßt sind. Allerdings „man stößt sich — sagt Oetinger — weil es den Sätzen der Philosophie grad widerspricht und alles so leiblich und sinnlich vorstellt, aber der wahren luth. Theologie vom Abendmahl ist es vollkommen gemäß". Wir werden sehen, wie auch die Philosophie der Neuzeit hier nicht mehr so widersprechend ist.

Hier sind eben Gedanken, welche Schelling, gleichfalls Würtemberger, in System brachte, wie wir noch sehen werden. Und die Rückwirkung dieses Systems wurde im deutschen Süden, dem Herrschaftsgebiet dieser Philosophie, für die Theologie von derselben Bedeutung, wie die Einwirkung Franz von Baaders.

Und nun übersteigen wir die Wasserscheide, die Schwelle des neuen Jahrhunderts, den vereisten Hochpaß.

Unser Jahrhundert begann mit Schleiermacher. Ihm war's „heidnischer Ueberrest", wenn man mit 2 Petr. 1, 4 von göttlicher Natur redete. Daß seine Theologie „mit Sack und Pack zum Pantheismus abgefallen", wie der Jesuit Pesch sagt, ist leider vollkommen richtig. Es liegt uns hier aber fern.

Bei Daub finden wir neben Schellings Romantik auch gemischte Gedanken wieder. „Am Leben ist alles formirt, alles realisirt." Dem Begriff Leben wird im ersten Band der „philos. und theol. Vorlesungen" ein ganzer Abschnitt gewidmet. Es gilt Daub, daß der Gedanke der Formung alles Lebendigen anerkannt werde.[141])

Bezüglich Rothe's können wir am besten auf den zweiten Band seiner Ethik hinweisen. Hier wird auf Anerkennung der Nothwendigkeit der Verkörperung überhaupt gedrungen. Rothe kennt also ein „geistig-physisches" Leben. Und er wills beachtet wissen. „Das Leben ist seinem Begriff nach immer physisches. Aber freilich nicht blos materiell (sinnlich) physisches Leben gibt es, sondern auch geistig-physisches."[142]) Allerdings, das war Rothe's Fehler, so zu konstruiren, daß das göttliche Wesen im Selbsterzeugungsprozeß aus der Potentialität auffsteigt. Also eine Selbstverwirklichung. Aber darin liegt kein Fehler, sondern ein Vorzug, daß er Gott als Einheit von Persönlichkeit und Natur betrachtet. Wir sehen davon ab, daß übrigens das Wesen der Persönlichkeit

verkannt ist. Denn diese steht an sich in Einheit von Geist und Natur. Persönlichkeit und Natur sind oft irrthümlich in einen Gegensatz gebracht. Soll vom menschlichem Abbild aus ausgegangen und gedacht werden, so ist Gott Einheit von Geist und Natur, und in dieser Einheit auch nur Persönlichkeit.

Gut drückt sich Ehrenfeuchter aus. „Der Begriff des Lebens hat in sich ein Zumal des Ganzen in und mit dem Einzelnen; Leben ist das Bild des Ganzen in und mit dem Einzelnen. Leben ist das Bild des Ganzen (Idea) in die ringende Kraft des Werdens eingesenkt und dadurch Möglichkeit eines allen Berührungen offenen, aber doch innerlich zusammengehaltenen Daseins.[143]) Es erinnert dies uns an die obige Aufstellung Göthe's. — In München gab Hamberger, ebenso wie später Auberlen, durch Baader, Schelling, Schubert angeregt, Oetingers „Theologie", das biblische Wörterbuch, dann seine eigne summarische Behandlung des Begriffs höherer Leiblichkeit.[144]) Schöberlein betonte vortrefflich, wie der Begriff einer solchen Leiblichkeit schriftgemäß, und einzige Stütze im Gegensatz zum Materialismus sei.[145])

Wir sind bei den Süddeutschen und erwähnen L. G. Aug. von Burger: „Leben ist erfülltes in sich befriedigtes Dasein, so daß es keiner Ergänzung mehr bedarf, die es erst von auswärts suchen müßte".[146]) Es wäre wünschenswerth gewesen, wenn Mich. Hahn dieses auf den Gottesbegriff angewendet hätte, statt damals die ewige Natur Gottes pantheistisch zum „Schöpfungsstoff" zu machen, ein wahres Horrendum.[147]) Erwähnen müßten wir in dieser Reihe auch wohl K. Chr. Planck, den Ephorus zu Maulbronn. Ihm ist das Wirkliche überhaupt immer und überall „intensive Zusammenfassung des Extensiven", welches er trefflich darthut.

Wie im sechszehnten Jahrhundert für die Christologie, genau so realistisch arbeitete Würtemberg im neunzehnten für den Gottesbegriff. Und dieses bis auf G. Lechler's Bibl. Lehre vom h. Geist, 1899, eine Arbeit, in welcher indeß Vieles zu beanstanden ist. Trefflich sagte früher Schmidt (Böblingen) die Zeit sei „als Takt in der Entfaltung des Lebens organisirte Bewegung". Auch den Raum führt er auf Bewegung zurück."[147a])

Das finden wir auch bei T. Beck. Richtig sagt er: „Leiblich und geistig leben, wirken und leiden wir in einer Leibes- und Geisteswelt, in welcher das Leibliche und das Geistige ebenso Einen

wesentlichen Naturorganismus bildete, wie unsere eigene menschliche Natur. Von dieser organischen Abhängigkeit unserer ganzen Natur nach der geistigen und leiblichen Seite macht uns keine Abstraction, kein sogenannter reiner Gedanke in der That und Wahrheit los. — So wenig unser Leib gesund und ordnungsmäßig productiv ist ohne stetigen, gesetzmäßigen Rapport mit den Bildungsstoffen einer sinnlichen Welt, so wenig kann unser Geist etwas anderes, als After-Produkte liefern ohne gesetzmäßige Wechselwirkung mit einem geistigen Lebensreich, das außer und über dem menschlichen Geist ist."[148])

Am höchsten und reinsten, sehen wir von der Christologie ab, erhob sich diese Theologie in Dorner. Es bleibt ein dankenswerthes Wort, um so mehr, da es bereits 1858 gesprochen ist, wenn er hinsichtlich der Unveränderlichkeit Gottes sagte: „Das göttliche Sein könnte nicht lebendig, sondern nur starre, todte Substanz oder ein ebenso lebloses Gesetz sein, wenn es regungslos in sich, ohne den realen Unterschied des setzenden und gesetzten Lebens wäre, oder wenn nicht ein ewiges von sich und eine ewige Rückkehr in sich als seine Momente dem einen göttlichen Wesen inhärirten". So denkt Dorner das Absolute, in welchem „ein Analogon von Natur" zu setzen ist, als ewig sich verjüngenden Lebensprozeß", als „Kreislauf des Lebens." Und im ersten Band seiner „Christlichen Glaubenslehre" führt er denn auch bezüglich des Gottesbegriffs dieses aus. Er zeigt, inwieweit das göttliche Leben „sich stets hervorbringender Organismus, in sich zurücklaufender Zweck" sei. Und er spricht deshalb von Urbild des Raums und vom „intelligiblen Raum".[149])

Wir möchten nicht übergehen was Martensen hinsichtlich des Begriffs der Herrlichkeit im Nachwort zu seinem „Jakob Böhme", Kopenhagen, 1881 sagt. „Eins wird ja doch jedem Theologen einleuchten müssen, daß die Theosophie die Aufmerksamkeit auf einen Kreis von Schriftbegriffen hervorgerufen und hingeleitet hat, auf welche die Theologie nicht aufmerksam gewesen. Als ein großes Beispiel unter mehreren kann so der Begriff von der Herrlichkeit Gottes und dem Himmel Gottes genannt werden. Niemand wird leugnen können, daß diese Begriffe Grundbegriffe in der h. Schrift sind, während sie in der Theologie kaum Nebenbegriffe sind, ja in vielen theol. Systemen wie auf einen dunklen Ort gestellt, an dem man vorbeigeht".

Für ein besonderes Verdienst Liebner's halten wir es, daß er die Kategorien, auch der Quantität und des Raumes, als „von unbedingter in allem Wirklichen geltender Bedeutung" faßte. Er betont, „daß der ganze Standpunkt des Endlichen so nur an der Wahrheit und Realität des Absoluten begreiflich werde." Er bezieht sich in dieser Hinsicht mit aller Entschiedenheit auf J. H. Fichte.[150])

„Daß auch die Ewigkeit — sagt demnach Fabri — nicht schlechthin zeit- und raumlos sein könne, wird auch von uns zugestanden." Nur hat die Ewigkeit „eine andere Weise der Raum- und Zeiterfüllung, als sie das irdisch-natürliche Leben hat."[151]) Und nehmen wir hier im Uebergang nach dem Norden noch Schmieder hinzu, so hat auch früher schon er in seiner Art für den Gottesbegriff gearbeitet. „Das Leben ist gemeinschaftliche Thätigkeit oder thätige Gemeinschaft."[152]) Er erkannte genau den Realismus Oetinger's. An ihm könne, meint er, der Spiritualismus zu einem Inhalt, und das „Fleisch des Materialismus zur Besinnung kommen."

Da haben wir eine lange Reihe der Arbeiten des deutschen Süden aufgezählt. Aber auch Erlangen gehört doch hierher. „Raum und Zeit — sagte auch Delitzsch — sind nicht dem göttlichen Dasein fremde Formen der außergöttlichen Endlichkeit, sondern sind in Gott, d. h. mit dem Begriffe einer unendlichen Existenz zugleich mitgegeben." So in seiner Arbeit über Crusius.[153]) Die biblische Psychologie enthält einige wohl zu kritiklos aufgenommene Zahlenmystik. Der Commentar zum Hebräerbrief bestimmt den Begriff der Himmel höchst anerkennenswerth und mit Verwendung obiger Sätze.

Ganz richtig hatte Olshausen den wahren Realismus als denjenigen schon bezeichnet, „welcher Geist und Materie weder verwechselt noch trennt, sondern beide in ihrer wahren Verbindung und Zusammengehörigkeit auffaßt." Warum dann Männer wie Thomasius die Annahme einer göttlichen Natur fürchteten, ist oben bereits gezeigt. Die Gedanken, welche E. Nägelsbach hinsichtlich der Taufe aussprach, sowie über geistleibliche Gegenwart Christi, lassen den Hintergrund einer geschlossenen Anschauung vermuthen.[154])

Ueber Philippi, der in seiner hohen Begabung sich zu unserm Realismus abweisend verhielt, ist eben wie über den Gegensatz zu ihm,

über Zöckler und Martensen früher geredet worden. Und dies auch in Bemerkungen, denen, weil sie Charakteristisches gaben, nichts hinzuzusetzen ist. Wichtige Beiträge gaben Beide.

Hier dürften wir schließen, hätten wir nicht noch den Blick auf katholische Theologie zu richten.

Anton Günther in Wien schreiben wir das Verdienst zu, schärfer als die Meisten den Pantheismus in jeder Form zurückgewiesen zu haben. Und dies schärfer, als unter uns die Schule Herbarts, von welcher wir noch reden werden. Indem die Kirche Günther zurückwies, siegte damit der Thomismus. — Hier müssen wir, denn wir müssen auf Günther noch zurückkommen, auch an Sengler erinnern. In seiner „Idee Gottes" haben wir eine sehr gute Darstellung des Wesens der Persönlichkeit. Darin liege eben, daß sie sich von sich und von ihren Eigenschaften unterscheide. Die Entwicklung dieses Wesens ist „um so vollkommener, je mehr Unterschiede es in sich hat."[155]) So ist's Sengler möglich, Raum und Zeit als Gottes Bestimmungen in ihm selbst anzuerkennen. Selbstverständlich in der Form des Absoluten. — So hören wir: „Jedes Wesen producirt als solches seinen Raum." Das sich hervorbringende Wesen bringt damit die es äußerlich darstellende Form hervor, und das ist der Raum.

Der ausgezeichnete Wiener Theologe Karl Werner meinte, daß dazu fortgeschritten werden müsse, „die Selbstaussprache Gottes in seinem Worte als Moment eines innern göttlichen Lebensprozesses zu betrachten, in welchem Gott sich vor sich selber in der absoluten Fülle seines Lebens aufschließt, um mittels dieses Selbstaufschlusses den absoluten Rückschluß in sich selber zu vollziehen." Das Gewagte dieser Aufstellung verschwindet, da hier die zweite Hypostase gemeint ist. Von großer Bedeutung ist für den Realismus der Theologie Werners seine Speculativ-Anthropologie. „Die absolute Fassung aller Dinge heißt Himmel, der zunächst sich selber absolut fassen muß und auf Grund dieser Selbstfassung alles Andere faßt und hält. Dieses Fassen des Andern hat man sich ebenso als ein äußeres Umgreifen und Umschließen, wie als ein inneres Fassen und Ergreifen zu denken, demzufolge die absolute Fassung aller Dinge sich ebensosehr als Centrum wie als peripherischer Umschluß des Alls setzen wird, beides zugleich aber nur überräumliche geistige Realität sein kann."[156]) Und wir hören ihn im nämlichen Werke

noch über Materie sagen, „daß alles Materielle, Körperliche, Leibliche aus dem Geistigen als seiner absoluten Voraussetzung zu erklären sei." Dagegen lehnt er mit Recht die Behauptung ab, daß alle Sichtbarkeit blos phänomenaler Schein sei. Der Mensch ist „das kosmische Centralwesen."

Gern hören wir ihn auch über den Thomismus eines Kleutgen reden. „Darin liegt das Unzureichende des sonst vorzüglichen Werks, es bleibt einfach bei den scholastischen Lehren stehen, ohne irgend welche Momente der Fortbildung und Weiterbildung anzudeuten, und eine Vermittlung mit den Ergebnissen der bessern neuern Speculation." So in s. Gesch. d. kathol. Theologie S. 626. Dies ist grade genug. Es würde auch uns schmerzlich sein, wenn Prof. Friedrich Recht behielte, welcher sagte, nun müßten die kathol. Theologen wieder lehren, animam esse formam corporis."

Lehrreich äußert sich — damit sei geschlossen — Schanz über die katholische Tübinger Schule. „Nach Kuhn beruhen Theologie und Philosophie auf Glauben, jedoch auf einem Glauben verschiedener Art, die Theologie auf dem übernatürlichen Glauben, die Philosophie auf dem natürlichen Vernunftglauben." Er setzt hinzu: „Die neuerwachte Scholastik muß mit dieser deutschen Theologie nothwendig in Konflikt kommen. Gewiß. „Clemens vertrat das scholastische Unterthanenverhältniß" der Philosophie zur Theologie. — Bei Katholiken wie Protestanten, setzen wir hinzu, ist eine so äußerliche Fassung dieses Verhältnisses unnatürlich und ohne Segen. — Dagegen werden wir billigen, wenn Pesch das neuplatonische: Gott causa sui, die „Selbstthervorbringung", verurtheilt wie früher Jos. Müller.[157])

Dies aber führt uns über zur Philosophie selbst.

Drittes Kapitel.

Hat die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts Beiträge für eine tiefere Fassung des Gottesbegriffs gegeben?

Wir haben früher verschiedene Anleihen zusammenhangslos von Demjenigen bereits gemacht. was wir zur Beantwortung obiger Frage hier in Zusammenhang geben möchten. Diesen halten wir für nothwendig. Er wird zeigen, wie wenig unsere Arbeit isolirt, wie sehr sie in entsprechender wissenschaftlicher Umgebung steht.

Die Philosophie wirkt nicht nur „sporadisch", wie Tholuck meinte, auf die Theologie — diese vielmehr folgt für die Formung ihrer Wissenschaft, wie wir mit Gass und Troeltsch meinen, „den Wendungen der Geschichte", also auch dem Gang und der Geschichte der Philosophie. Und dies that sie wirklich. Sie nahm von Cartesius, und hätte mehr noch, auch für die Kindertaufe, nehmen können. Sie hätte sich auch Morus, dessen Briefwechsel mit Cartesius und dessen Schriften überhaupt zu Nutz machen können. Sie hätte von Leibniz, dem sie soviel entnahm, noch etwas mehr entnehmen können. Wir nennen die Verwendung des Begriffs der Verworrenheit der Monaden. Wir meinen namentlich den Begriff einer prima materia für ihren Begriff der Leiblichkeit. „Denn ich will beweisen, sagte Leibniz, necesse esse ut detur in omni corpore principium ultimum incorperum substantiale, a nostro distinctum."

Indeß wir beginnen mit dem Anfang unsers Jahrhunderts.

Es war im März 1800, als Schelling in Jena das Vorwort zu seinem System des transcendenten Idealismus schrieb. Damit waren die großen Systeme der Identitätsphilosophie eingeleitet, welche unser Jahrhundert seiner ersten Hälfte nach fast ausschließlich wissenschaftlich bestimmen sollten. Woher kam das? Offenbar von der lex continui. Jacobi konnte nun sagen, er getraue sich zu zeigen, daß Leibniz' ganze Seelenlehre aus Spinoza stamme.

So war für die Identitätsphilosophie der Boden bereitet.

„In dem Augenblick — sagte Hermann Schmidt einmal — da für die deutsche Theologie die Trinitätslehre ihren Werth eingebüßt zu haben schien, hat sich die deutsche Philosophie auf dies Dogma geworfen". Er verkennt dabei nicht, daß man in die ternare Gestalt auch die Welt zugleich aufgenommen, welche so dem göttlichen Wesen naturnothwendig entströmte. Und er bemerkt richtig, wie diese Arbeiten auf philosophischem Boden die Theologie an ihre Pflicht erinnern mußten.

Es war im Jahr 1800 auch, daß Schelling den ersten Band der Zeitschrift für speculative Physik herausgab. Er beginnt mit der allgemeinen Deduction des dynamischen Prozesses, und eröffnet mit dem Satz: „Die einzige Aufgabe der Naturwissenschaft ist: die Materie zu construiren". Er ging weiter, und fand im Be-

griff „Leben", also im Organismus, eine Kategorie, in welcher der Zweckbegriff, seiner Mittel mächtig, sich real durchsetzt und ausgestaltet. Damit war der Ausgleich zwischen dem Idealen und Realen veranschaulicht. Und er fand im Kunstwerk den Ausgleich zwischen Idee und Wirklichkeit, welchen die bewußt-unbewußte Begeisterung vollzieht. Hier haben wir den Begriff des Ideal-Realismus. Er ist der Realismus zugleich im Gegensatz zum Spiritualismus, aber auch zu jenem Materialismus, der nur die grobe uns umgebende Körperlichkeit und nicht die höhere kennt, der also von dieser tastbaren Körperlichkeit aus denkt, vergleicht und schließt. Wie Leibniz sagt auch Schelling: von der Materie: Die Körperlichkeit „beruht auf Potenzen, die ohne selbst materiell zu sein die Factoren des Materiellen sind."

In den Ideen zu einer Philosophie der Natur von 1803 hören wir, was sehr bezeichnend ist. „Die bloße Reflexion ist eine Geisteskrankheit des Menschen, welche sein heiligstes Leben, welches aus der Indentität hervorgeht, in der Wurzel tödtet." Der ganze Mensch, auch seine Natur, seine Phantasie, soll schauern. „Ihr habt die Natur geschmäht, daß sie Sinne eingesetzt und die Menschen nicht nach dem Muster eurer Abstractionen geschaffen hat; ihr habt seine Natur geschändet und verstümmelt und in viel frecherem Wahnsinn gegen sie gewüthet, als die, welche sich in früheren Zeiten selbst verschnitten um der Seligkeit willen". So im Fragment über das Wesen deutscher Wissenschaft.

Nun wir wissen, daß Schelling wie Hegel dem Pantheismus erlag. Der absolute Idealismus Hegel's umkreist ja gleichfalls die große Forderung des Endlichen, daß das Unendliche sich ihm verbinde. Aber er vernichtet die Möglichkeit dieser Verbindung immer wieder, indem er dem Endlichen die Wahrheit aberkennt. Denn die Wahrheit des endlichen Geistes ist ihm nur der absolute. Auch für Schelling und seine Schule ist ja schon mit dem Grundsatz der Identität das Urtheil gesprochen. Wie die Natur der objective Geist, so mußte die Welt sich als ewige Objectivirung des Absoluten herausstellen. Schelling hat der Naturphilosophie einen wunderbaren Aufschwung, er hatte uns aber einen bleichen Gedankengott gegeben.

Damit soll der Bedeutung jener soeben mitgetheilten Sätze nicht zu nahe getreten sein, auf die wir uns mannigfach beriefen.

Und hören wir darum noch dieses. „Unendlichsein ist für sich keine Vollkommenheit, vielmehr Merkzeichen des Unvollkommenen. Das Vollkommene ist eben das in sich Runde, Abgeschlossene, Geendete." Und noch dieses. Raum ist „die von innen heraus geschehene Erweiterung der umschließenden Kraft" [158]). Wir denken, hier sind wirkliche, wenn auch von den Theologen zu oft verkannte Hülfsmittel für den Gottesbegriff.

Man hat gesagt, der Pantheismus sei die „geheime Religion Deutschlands". In diesem Jahrhundert war er's wirklich. Dies zwingt uns, bei ihm noch zu verweilen. Wir müssen die große Fluth kennen lernen. Wir billigen weder ihren Ausgang, noch ihr Ergebniß. Wir entnehmen ihr aber die Goldkörner, die sie in ihrer Tiefe birgt und uns zuführt.

Auch Schelling griff nach dem Stande der damaligen Wissenschaft vielfach fehl. Sie war nicht im Stand, ein System der Naturphilosophie zu schaffen. Sie ist's ja noch nicht. So hat man Schelling oft belächelt. „Aber man hat nicht bedacht, daß es grade diese Conceptionen waren, welche die exacte Forschung der Folgezeit auf den Weg der Untersuchungen geführt haben." So Windelband gewiß mit Recht.[158a])

„Geheime Religion Deutschlands" — erwähnen wir also noch einen Philosophen, der im engern Sinn zur Schule Schelling gehört. „Man braucht, sagt Steffens schon, nur das Lebendige genau aufzufassen, um es einzusehen, daß was in seinem Innern vorgeht, sich durchaus nicht fassen läßt durch eine Anschauung, die die Formen des Raumes und der Zeit auseinanderhält. Was nämlich in irgend einem Moment als blos Raum erfüllend ergriffen wird, das müssen wir als ein Todtes ansehen." Alles Lebendige sowie es leiblich erscheint, spricht demnach in allem Wechsel seiner Erscheinung ein über die Erscheinung Liegendes aus. „So ist hier eine übersinnliche Kathegorie, die des Lebens, die ihre eigne Evidenz in sich enthält". So Steffens.[159]) Doch vergessen wir nicht Franz von Baader.

Wir brauchen nur den Namen zu nennen, und man weiß, daß wir vollen Werth auf ihn legen, wenn wir auch seine zu starke Anlehnung an Jak. Böhme misbilligen und Alles was daraus hervorging. Bescheiden wir uns nur, seinen Commentator Franz Hoffmann, den Herausgeber seiner Werke, zu hören. Er mag uns

einen der Blitze aus dunklem Gewölk in seiner Weise zeigen. Wir müssen vorab nur betonen, daß ein Hauptverdienst Baaders in seiner Theorie der Materie zu finden ist. Die Materie wird auch hier als sichtbares Erzeugniß unsichtbarer, immaterieller Natur verstanden. In der Materialisirung ist eine gnädige Verhüllung zu erblicken. Die Materie aber ist suspensibel und permeabel, durchdringlich und durch den Geist wieder emporzuführen. Demgemäß kann Hoffmann sagen, was wir nochmals verzeichnen. „Der naturlose Gott vieler Theologen ist nur ein kraftloser Gott und eben darum kein übernatürlicher, weil er kein naturmächtiger, somit naturfreier ist". — Oscar von Schaden lassen wir gleich folgen. Er hat in seiner „Theodicee" die Einzigkeit der Erde, den Unterschied von Sein und Leben, den Begriff des Lebens überhaupt in höchst geistvoller Weise erörtert. Er lehnt sich gleichfalls an Baader. Er zeigt, daß „Sein" nur Folge einer Geschichte ist. Dagen ist „Leben" das, „was seine Geschichte in sich selbst trägt". Sein kann nur sein was es scheint, Leben hat mehr Phasen, als seine einmalige Erscheinung ist, Leben ist mehr, als es scheint. — Es ist unendlich perfektible Concentration. Es darf nicht aufhören, Geheimniß zu bleiben. — „Das Sein ist begrenzt durch das Leben, dies ist durch innere Möglichkeiten unendlich. So ruht das Sein im Schoße des Lebens".[160]) Schließen wir gleich den Erlanger K. P. Fischer an: „So wenig die Natur den schlechtsinnigen Gegensatz des Geistes bildet, dessen Außenwelt sie durch ihr seinem Leben verwandtes Leben ist, so wenig existirt der Geist naturlos".[161]) Wenden wir dieses nur für den Gottesbegriff an. — Der Einwirkung Baaders folgt auch vielfach Molitor, welcher als Professor für jüdische Theologie übrigens zumeist für diese arbeitete. Aber er erkannte vollkommen, daß man „durch Verneinung aller Gegensätzlichkeit" in Gott die Idee des Lebens, den realen Gottesbegriff überhaupt, aufhob.

Denn die göttliche Einheit kann unmöglich eine abstracte, metaphysische Form sein, sie muß nothwendig zugleich ein aktuales, lebendiges, wirkliches Einssein bilden, in welchem die Gegensätze in synthetischer Weise sich ewig aus der Einheit gebären und beständig wieder in die Einheit zurückkehren, daher kein Gegensatz um seiner selbst, sondern blos um des andern willen vorhanden ist, also denselben durchdringt, und so einer wechselsweise durch und in

dem andern lebt. Dieses ursprüngliche lebendige Einssein, in welchem kein Gegensatz sich selber, sondern jeder nur den andern sucht, involvirt das eigentlich Uebernatürliche in der Gottheit".[162])

Uebrigens hatte auch E. Erdmann den Begriff „Leben" festgestellt. „Es wird das Lebendige eine Einheit von Leib und Seele sein, und das Leben blos dort sich finden, wo eine solche Einheit existirt".[163])

Neben den Systemen von Schelling, Hegel, Baader schlug eine andere Richtung vor.

Herbart ist Feind des Pantheismus überhaupt. Aber, indem er bekanntlich überall den innern Widerspruch, und zwar oft unnöthigerweise aufsucht, wie Trendelenburg nachwies, ist er nicht im Stand, einen positiven Theismus entgegenzustellen. Und doch kann er sich nicht wie Kant auf die Unmöglichkeit einer Aussage über Gottes Wesen berufen. Nach seinen Vordersätzen müßte Gott ein absolut einfaches Wesen sein.

Aber wir müssen ihn noch zu unserer Unterstützung über Natur hören. An Leibniz, über dessen verworrene Monaden wir uns unterrichteten, erinnert er uns dabei.

Sehr sinnig zeigt er in der Encyclopädie der Philosophie die innere Belebtheit der Materie. Bekanntlich faltet die Sinnpflanze ihre Blätter zusammen, wenn man nur eins derselben berührt. „Wenn nun andere Pflanzen Aehnliches nicht zeigen, so folgt nicht, es fehle ihnen der Sinn, sondern es fehle ihnen der Bau, der solche Erscheinungen bedingt." So kann Herbart sagen, denn die Materie besteht ihm „nicht in's Unendliche fort aus Materie, sondern nach Leibnizens Ausdrucke aus Monaden, das heißt solchen Elementen, die an sich völlig unräumlich sind." Das Ergebniß des unbefriedigten Strebens nach Durchdringung, des Strebens von Attraction und Repulsion ist die räumliche Gestaltung. Die Monaden ohne diesen Zwiespalt würden nur den intelligibeln Raum herstellen, denn dieser ist für übersinnliche Monaden, die einander durchdringen. In Folge dieser Fassung der Materie mit ihrer übersinnlichen Tiefe hat sie denn auch die Durchdringlichkeit. „Die vorgebliche Impenetrabilität der Körper ist schlechterdings — heißt es im Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie — kein Datum der Erfahrung, welche hierüber nichts entscheidet, sondern sie ist ein Ueberbleibsel aus alter falscher Metaphysik, die

nicht begreifen konnte, wie zweierlei an Einem Orte sein könne, und die ebensowenig jemals begreifen wird, wie irgend eine Materie ihre Dichtigkeit verändern, und dabei doch immer den Raum, in dem sie sich befindet, ausfüllen könne" (Ausg. Hartenst. Lpz. 1850 S. 290). — Auf Neuere gehen wir nicht weiter ein.

Seine Schüler sind, denn über Materie haben wir Strümpell schon gehört, zum Theil über ihn hinausgegangen. Auch die 1861 gegründete philos. Zeitschrift von Allihn und Zeller muß hier erwähnt werden. Denn dieser herbartische Kriticismus stand zugleich unter Leitung von Thilo und Flügel. Und Beide haben scharfsinnig den Pantheismus bekämpft. Sie haben schonungslos gezeigt, wie die speculative Theologie seit Schleiermacher in pantheist. Diensten ging. Wir können auf Thilo's „Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie" nicht dringend genug verweisen. Und ebenso auch O. Flügel's „Speculative Theologie der Gegenwart." Denn sie begründen unsere eigene dargelegte Stellung.

Aus demselben Grunde wiesen wir auf Anton Günther in Wien hin. Er erwarb sich schon durch seine „Vorschule zur speculat. Theologie des posit. Christenthums" namentlich ein Verdienst.

Einen Erwerb in unserm spec. Sinn haben wir auch hier zu verzeichnen.

Günther sagt nämlich: „Ist die Materie als Erscheinung ein Räumliches, so sind auch die Kräfte, die jene construiren, räumliche Kräfte." Und hielt der Kantische Kriticismus für den Geist nur die Zeit als Form seiner Bewegung fest, so hätte er doch, meint Günther, wenn er die Kategorien aus dem Prinzipe erklärte, finden müssen, „daß auch der Geist nur durch einen Gegensatz von Grundkräften zur Offenbarung und Anschauung Seiner Selbst als einer Causalität gelange — daß jene beiden Grundkräfte, wie mit einander, so neben einander wirkend, das ganze Gebiet des Seelenlebens als einer Erscheinung bedingen. Es gibt ein Nebeneinander in der Seele als Erscheinung, bedingt vom Nebeneinander in der Seele als Kraft, beides setzt sie selbst als Raumwesen voraus." Es ist also festzuhalten, „daß Raum und Zeit als Lebensform der Creatur, vom Absoluten nicht prädicirt werden können, aber es folgt daraus nicht, daß das Leben des Absoluten ohne alle

Zeit und Raumform sei."[164]) Des Weiteren haben wir früher gedacht.

Nach Baltzer, dem Anhänger Günther's hat jedes Geistwesen „seinen metaphysischen Ort in sich". Denn „es muß jedes geistige Seinsgeschöpf eine ihm selbst eigenthümliche metaphysische Räumlichkeit besitzen, ohne welche es nur als reines Abstractum gedacht werden könnte."[165]) So wird auch hier der Gottesbegriff bestimmter.

Es war indeß, dem großen kulturlichen Zuge zum alten Glauben unbewußt nachgebend, eine neue Erscheinung auf die Fläche getreten.

Werthvoll ist die 1837 von H. Fichte begründete „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie" hierfür geworden. Sie war Mitte der Arbeit, die durch Baader, Schelling und Hegel vertretenen Ideen zum Theismus zurückzubilden. Auch als die Zeitschrift unter dem Titel „für Philosophie und philosophische Kritik" weiter arbeitete, von Fichte und Ulrici geleitet, diente sie der christlichen Weltanschauung. — Falkenberg nahm sie auf, und setzt sie fort. —

In dieser Zeitschrift fanden Philosophen wie H. Fichte, Weisse, Ulrici, Chalybäus, George, Wirth u. s. w. ihre sammelnde Mitte. Und unter ihnen und den ihnen nahe Stehenden bildete sich ein speculativer Theismus aus, welcher um einiger Errungenschaften willen für uns vom größten Interesse ist. Nehmen wir Einiges heraus.

Hören wir zuerst Herm. Fichte. Haben wir ihn früher abwehrend erwähnen müssen, so mögen wir dessen nun gedenken, was er positiv leistete.

Und hier steht im Vordergrund seine „Anthropologie" von 1860. Der Vater hatte gesagt, Gott als besondere Substanz sei begrifflich unmöglich, „weil er dadurch zeitlich und räumlich fixirt wäre". Der Sohn sagt: „Raum und Zeit sind der vom Begriff jeder Wirklichkeit unabtrennbare Ausdruck des Realen. — Alles Wirkliche, das Absolute wie das Endliche sind nur als zeitlich-räumliches zu denken." Er unterscheidet dann mechanische und dynamische Raumerfüllung und zeigt, wie dynamische „die trennende Bedeutung des Raums überwindet". So war ihm Gott als „naturloser Geist ein unverständliches Abstractum". Hinsichtlich

der Materie erklärt er: „Wenigstens die Einsicht ist erreicht, daß Stoff, Materie der Sinnenwelt angehören, daß hier die wahren Ursachen gar nicht zu finden seien.“[166]) Sie sind eben metaphysisch zu suchen, setzen wir hinzu.

Wir hörten schon über Chr. H. Weisse in Leipzig. Er zeigte schon in seiner „Idee der Gottheit“, wie das System seinen Abschluß in der speculativen Theologie finden müsse. Und von Hegel ausgehend ward er so einer der namhaftesten Vertreter des speculativen Theismus. Für Weisse gehören Zahl, Zeit und Raum zu den überhaupt, auch für Gott, nothwendigen Daseinsformen. Und er drückt sich darüber bestimmt genug aus. Gibt es eine Theorie von der Immanenz der Raumform in Gott? Im Hinblick auf die Schrift, antwortet er, kann die Antwort „nur bejahend lauten. Für eine verneinende aber ist auch nicht ein Schatten schriftmäßiger Begründung aufzuweisen“. Er fährt darum fort: „Die Urqualität des Seienden, durch deren Gesetztsein das Sein zur Wesenheit, das Seiende zu Wesen oder Dingen wird, ist der Raum“.[167]) Früher schon bestätigte er uns. Er ists auch, welcher sich für die Restitutionshypothese aussprach, indem er καταβολη κοσμου auf „die Schöpfung der Materie“ bezog.

Richtig sagte H. Ulrici, „daß wir uns ein schlechthin Unräumliches überhaupt nicht zu denken vermögen“. Unräumliche Ursache und räumliche Wirkung, das reime sich eben nicht.[168]). Auch Chalybäus in Kiel erkannte eine prima materia in Gott als „passive Seite“ seiner geistigen Wesenheit. Und in seiner „Kritik der bisherigen Theorien der Materie“ hatte George schon richtig bemerkt: „Der Raum ist das sich expandirende Sein selbst“.[169]) J. U. Wirth, gleichfalls Mitarbeiter der Fichte'schen Zeitschr. beging nur, wenn er eine Natur in Gott annahm, den Fehler Fichte's, diese Natur Grundlage der Welt sein zu lassen.

In der That hatte sich seit Kant und seiner Annahme, daß der Raum wesentlich Ergebniß unserer Raumempfindung sei, vieles geändert. Dieses sehen wir am besten, wenn wir die Richtung betrachten, welche sich aus Hegels Schulung allgemach herausschälte.

Wir fügen also noch U. Kramár hinzu. „Die Dinge, sagt er, sind nicht im Raume. Sie sind keine Miethpartheien leerer Wohnungen eines Raumes. — Raum ist an sich nichts und in

Bezug auf die Dinge blos ein Gemeinwort".[170]) Boase hatte in seiner Naturphilosophie gesagt, Raum sei „einzig und allein die Form der Ausdehnung". Und E. Reich schließt sich dem an.

Früher schon ließen wir Trendelenburg reden. Wir fügen hinzu. In seinen Untersuchungen von 1870 hat er jene Fortschritte, die wir bisher schon notirten, weiter begründet. Jedes Ding hat seinen eigenen Raum, d. h. jedes Ding hat seine Bewegung. „Es werden Bewegung und die ersten Erzeugnisse derselben, Raum und Zeit, alles Daseiende beherrschen. — Vermöge des gemeinsamen Raums steht eine Bewegung in der andern". — Bewegung also ist gemeinsame Quelle von Raum und Zeit. Dies ist's was über Kant hinüberführt. So Trendelenburg ausdrücklich „Ein Seiendes aus innerer Kraft sich verwirklichend, durch sich bestehend, sich ausspannend, kann nur als erfüllter Raum gedacht werden" — fügt er hinzu. Wir würden vorziehen zu sagen: kann nur als sich als Raum setzend gedacht werden. Denn dieses ist gemeint.[171]) Fr. Harms müßten wir früher schon für uns aufrufen.

Mit einem Wort. Gegenüber allen atomistischen Theorien der Materie hat Kant in der That eine dynamische gesucht. Und mit Recht sagt A. Drews, der dieses, auf den wir uns schon bezogen, neuerdings, daß diese Theorie „allein imstande ist, den religionsfeindlichen Begriff des todten Stoffs zu widerlegen."[172])

Indeß wir müssen auch Zöllner doch hören. Außer „Ueber die Natur der Kometen" schrieb der Prof. der Astrophysik in Leipzig „Abhandlungen". Hier hören wir: „Für Wesen, welche sich im absoluten Raume an Orten befinden, die in der Richtung der vierten Dimension neben den von uns occupirten Orten liegen, und daher wegen unserer Raumes-Organisation für uns unsichtbar sind, würde das Innere einer allseitig umschlossenen dreidimensionalen Raumfigur, d. h. eines Körpers ebenso leicht zugänglich sein, wie uns dreidimensionale Wesen das Innere einer allseitig durch eine Linie (zweidimensionales Gebilde) umschlossenen Fläche, d. h. einer Flächenfigur, oder, um uns noch anschaulicher auszudrücken, sie würden in ein überall geschlossenes Haus ebensoleicht hineinsteigen, und materielle Gegenstände hineinschaffen können, wie wir über ein Gehege, oder über einen Zaun". — Das sind metamathematische Studien, weiterer Erhärtung bedürftig. Aber jetzt schon sind sie

beachtenswerth nicht nur. Sie sind, sehen wir vom fremdartigen Ausdruck ab, das, was wir längst wußten, wenn wir von der Bewegungsweise der Geister, also der Engel, redeten, denen die irdische Materie, also disseitiger Ort und Raum, permeabel sind, oder wenn die Dogmatik von obsessio sprach.

Hier sei eine kleine Digression angefügt.

Wir erinnern uns, daß Ulrici sagte: „Auch die exaktesten unter den sog. exakten Wissenschaften können hinsichtlich ihrer Grundbegriffe, Grundprinzipien und Grundgesetze kein Wissen, sondern nur ein Glauben in Anspruch nehmen". — Damit aber, sowie mit dem, was wir oben bei Schelling hörten, daß nämlich der ganze Mensch, also nicht nur der halbe abstract, denken solle — hing sofort dann mehr zusammen. Wir meinen dieses, daß auch die Phantasie am speculativen Aufbau ihr Recht habe. Denn richtig sagte schon Fr. v. Meyer: „Die menschliche Logik geht irre, wenn sie die Poesie verachtet und sich der Phantasie entschlagen will. Sie hat auch nie ohne Poesie und Phantasie gedacht, weder in Kant, noch in Plato."

So sieht Paulsen sehr richtig, wenn er sagt, jede Philosophie „enthält auch ein Moment des Glaubens in sich, das die Wissenschaft als solche nicht enthält. Was dem Philosophen selber das höchste Gut und letzte Ziel ist, das sieht er in der Welt als ihr Gut und Ziel hinein". Also bewahrheitet sich hier das Augustinische: fides praecedit intellectum.

Auch Fichte und Carriere erkannten die Phantasie als eine der drei Grundfactoren neben Denken und Wollen. Letzterer zeigt sie sehr gut als Gestaltungskraft der Seele, als „Vermögen, innere Zustände oder Gefühle in Formen auszuprägen — waltend in der Organisation, des eigenen Leibes als Lebenskraft, in der Herstellung der Bilder einer Welt aus den Affektionen unserer Sinne wie in der Ausprägung der ethischen Ideen, der Ahnung des Göttlichen im Mythus und in der Kunst".[173]) Also „keine Erkenntniß ohne Phantasie" wie Fr. Harms sagt. Solche Phantasiethätigkeit setzt er hinzu, „ist ebenso nothwendig für die geschichtlichen, als für die naturhistorischen Wissenschaften".

Ueberhaupt man kommt doch bezüglich der Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens dahin, daß die Erkenntnißlehre einen Theil ihrer sensualistischen Allgenugsamkeit ernstlich in

Frage zu stellen beginnt. Es gibt doch etwas über die geometrisch-mechanischen Eigenschaften der Körperwelt, denen man gern allein objektive Gegenständlichkeit zuerkennt, Hinausliegendes. Jenes Haften am mechanisch Meßbaren als dem Realen ist immer stille Voraussetzung. „Diese Voraussetzung — so hören wir wieder einmal — ist aber synthetisch und a priori, sie ist nicht Resultat, sondern Voraussetzung der Forschung.“[174]) Wir sehen, der Materialismus kommt bedenklich in die Enge.

In trefflicher Weise hat L. Rabus neuerdings über eine anmaßliche Voraussetzungslosigkeit und über das wirkliche Erkenntnißorgan „Glaube“, in seiner Schrift „von der Freiheit der Wissenschaft“ geredet.

So stehen wir denn wieder dort, wo wir standen, als wir im zweiten Abschnitt unseres „zur Orientirung“ über das Erkenntnißorgan auch für philosophische Arbeit, über den Glauben redeten. S. 23 ff.

Was das Naturwissen betrifft, so hat die Neuzeit immer deutlicher, wie wir schon S. 234 aus Falckenberg Archiv andeuteten, von Beseitigung der mathematischen Denkweise Zeugniß abgelegt. Augenblicklich ist die Lehre von der Abgeschlossenheit des Naturlaufs unterhöhlt. Neulich noch lasen wir in jener Zeitschrift: „Man muß sich losmachen von dem Vorurtheil, daß alle physischen Erscheinungen mechanisch erklärbar sein müssen,“ — man müsse „neben der Materie immatrielle Agentien anerkennen“. So wesentlich auch Ehrhardt Reinke und Busse. Und die Rede, welche Reinke, der uns schon entgegentrat, bei der Säcularfeier der Universität Kiel am 13. Januar 1900 hielt, geben uns nicht Entgegengesetztes.

Wir dürfen hier am Ende eines Jahrhunderts mit dem schließen, welcher wissenschaftlich am Anfang desselben stand, mit Schelling. „Also bleibt es dem Menschen ewig nicht nur verstattet, sondern geboten, daß er suche, die Absichten Gottes, auch die verborgensten, zu erkennen, aber nicht fern und fremd zu bleiben als ein bloßer Knecht im Hause, sondern bekannt und einheimisch zu werden im Reiche des Vaters, als der Sohn, den er zum Vertrauten seiner Geheimnisse bestimmt hat und immerfort erzieht. Dies ist der große von den Zweiflern und Nichtwissern nicht geahnte Sinn des Christenthums, daß es die Scheidewand

niedergerissen, und daß wir nun herannahen dürfen und, wie der Apostel sagt, den Zugang haben alle in einem Geist zum Vater."

Anhang. Ein Copenhagener Brief.

„Copenhagen, 22. Nov. 1880.

— — — — — — — — — — Es trifft sich so, daß ich eben in diesem Winter mich mit Ihnen beschäftige. — (Betrifft die „Realpräsenz".) Es hat mich sehr interessirt, zu sehen, daß Sie opponiren gegen die einseitig idealistische Fassung der Rechten Gottes und des Himmels, die von luth. Seite gemacht ist. Ich finde denselben Mangel bei Jacob Böhme trotz seines Realismus. Allerdings gehört es zu seiner Größe, daß er den ewigen unerschaffenen Himmel, das Haus der heil. Trinität, mit aller Energie geltend macht. Aber von den erschaffenen Himmeln, von der Configuration des Universums, vom biblischen Kosmos, wie Sie es nennen, hören wir so gut wie nichts. Wir hören nur, der Himmel sei allgegenwärtig, uns ganz nahe, und daß der Gegensatz von Nah und Fern im Himmel nicht stattfinde. Sehr gut. Wir müssen mit den luth. Lehrern die Bestimmungen der materiellen Räumlichkeit Gottes negiren. Im Himmel ist kein Unterschied von Fern und Nahe, denn im Himmel ist das absolute Hier. Quod petis hic est findet hier seine absolute Wahrheit. Es ist hier keine einschränkende Grenze, kein Jenseits.

Doch bedarf dieses wiederum näherer Bestimmungen, wozu Sie uns den Weg zeigen. Setzen wir nämlich mit der Schrift verschiedene Himmel, so muß doch z. B. für die Bewohner des zweiten Himmels eine Grenze und ein Jenseits gesetzt werden in Beziehung auf den dritten Himmel. Wie sollen wir uns aber diese Grenze denken? Als eine materielle, von außen gesetzte gewiß nicht. Wir müssen die Grenze denken als gegeben mit den geistigen Eigenschaften der respectiven Himmelsbewohner. Nach dem Umfange ihrer Geistigkeit bestimmt sich ihre Herrschaft über Nahe und Fern, nach den Schranken ihrer Geistigkeit, ihrer noch stattfindenden Unvollkommenheit, bestimmt sich das Jenseits und die Entfernung. Näher kann ich der Sache nicht kommen, glaube aber im Wesentlichen Ihre Zustimmung zu haben, wenn ich die ersten Paragraphen der Realpräsenz richtig gelesen. Bei Jacob Böhme ist hier ein Vacuum für das Erkennen, da er gar nicht eingeht auf die Frage. Ihre Bemerkungen über den Raum haben mich in hohem Grade angezogen. Das Niedere hat seinen Raum und seine Grenze im Höheren; der absolute Raum aber ist der unerschaffene Himmel, auch diesen unsern materialisirten Kosmos — „dieses Gewölk" — umgebend und durchdringend.

Doch ich darf nicht weiter gehen, denn sonst wäre kein Ende."

— — — — —

Martensen.

Anmerkungen.

1. S. 3. Oldenberg, Buddha. Berl. 1897. S. 243.
2. „ 3. Baumann, Gesch. d. Phil. 1890. S. 145.
3. „ 4. Gaſs, Gennadius u. Plethon. Bresl. 1844. S 11.
4. „ 4. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I. S. 77.
5. „ 7. Stein und Gerhardt in Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiſſ. vom 31. Mai 1888 u. 28. Nov. 1889.
6. „ 11. Die griech.-christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. Akad. d. Wiſſ. Preuß. Berlin 1899. I. S. XLI.
7. „ 12. W Anz, Zur Frage vom Urspr. d. Gnosticism. Leipz. 1878. S. 64. 88.
8. „ 13. Görres-Ges. Gutberlet, Philos. Jahrb. Fulda 1891. S. 403.
9. „ 14. J. Frohschammer, D. Phil. d. Thomas v. Aq. Lpz. 1889. S. 194.
10. „ 14. Siebert, Gesch. d. neuern Philos. Gött. 1898. S. 265.
11. „ 18. Dillmann, Handb. d. Theol. d. A. T. ed Kittel. Leipz. 1895. S. 234.
12. „ 18. A. Dorner, Grundr. d. Dogmengesch. Berlin 1899. S. 473.
13. „ 21. Kant, Ausg. Hartenstein. Bd. IV. S. 16.
14. „ 21. Apelt, Theorie der Induction. Leipz. 1854. S. 29.
15. „ 21. Fr. Harms Logik. Leipz. 1886. S. 238. Vergl. Abh zur syst. Philos. Berlin 1868. S. 73.
16. „ 24. Umpfenbach, Ztschr. für Psychol. u. Physiol. der Sinnorgane. 1893. S. 302.
17. „ 25. L. George, Die Logik als Wissensch. Berl 1868. S 51.
18. „ 25. Fr. Paulsen, Einl. in d. Philos. Berl. 1892. S. 329.
19. „ 26. Arthur Drews. Preuß. Jahrb. 1898. S. 287.
20. „ 38. Chr. Fr. Krause, Urbild d. Menschheit. S. 152. Ges. Schr.
21. „ 51. Schelling, Ideen zur Philos. d. Natur. Landshut 1803. S. 43.
22 „ 52. Zahn, Th., Apost. Symb. Erl. 1893. S. 23. 37.
Chr. Fr. Schmid, Bibl. Theol. d. N. T. 1853. I. S. 218 ff.
23 „ 53. Daub, Phil. u. theol. Vorl. I. Berlin 1838. S. 54.
24. „ 55. Beat Dionys. mart. Gall. apostoli. Opp. Lugd. 1583. p. 280.
25 „ 55. Rixner, Gesetz d. Phil. II. S. 31.
26. „ 56. Ztschr. f. kathol. Theol. Insbr. 1897. S. 666.
27. „ 57. O. Pfleiderer, Relig. Phil. 1896. S. 504.
28. „ 59. Delitzsch, Syst. d. bibl. Psychol. 1861. S. 168.
29. „ 59. Frank, Gesch. u. Krit. d. n. Theol. 1894. S. 311.
30. „ 65. Athanas., De incarnat verb. Opp. Colon 1586. I. p. 66.
31. „ 69. Wundt, Syst. d. Phil. Lpz. 1897. S. 625.

32. S. 70. J. Köstlin R. E. J. P. Lange, Menschen- und Weltverachtung. Heidelb. 1879. S. 96.
33. „ 70. Thomasius, Christi Pers. u. W. Erl. 1856. I. S. 134 ff.
34. „ 72. Luther Werke. Weim. Ausg. I. S. 33.
35. „ 73. Franz Hoffmann, Speculat. Entw. der Selbsterz. Gottes. Amberg 1835. S. 2.
35a. „ 73. O. Baltzer: Benwetsch u. Seeberg, Studd. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche. Bd. III. 1899. S. 17.
36. „ 79. Dorner, Entwicklungsgesetz. I. S. 914.
36a. „ 89. Ullmann, Stud. u. Krit. 1833. Bd. 2 S. 722.
37. „ 91. Zuckrigl, Wiss. Rechtf. d. Trinitl. Wien 1846. S. 383.
38. „ 92. Frank, Syst. d. christl. Gewißh. S. 309.
39. „ 93. Th. Weber, D. Dasein Gottes. Internat. Ztschr. 1893. H. 3. S. 19.
40. „ 94. K. Chr. Krause, Lebenlehre 1843. S. 239.
41. „ 99. Philippi, Christl. Glaubensl. Stuttg. 1857. II. S. 240.
42. „ 111. Fr. Harms, Logik. Leipzig 1886. S. 305.
43. „ 111. Dillmann, Handb. d. A. T. Theol. ed Kittel. Lpz. 1895. S. 228.
44. „ 111. Wundt, Syst. d. Philos. Lpz. 1897. S. 683 ff.
45. „ 113. Cudworth, Syst. intellectuale ed Mosheim p. 78.
46. „ 113. Loofs, R. E. Art. Gregor v. Nyssa u. R. E. 1899 Art. Greg. v. Naz. S. 145.
47. „ 114. F. Chr. Baur, D. christl. L. v. d. Dreieinigkeit u. Menschw Tüb. 1841. I. S. 5 f.
48. „ 115. E Schürer, Gesch. d. jüd. Volks i. Zeitalter Jesu. Lpz. 1898. S. 380.
49. „ 126. Singer, Metaphys. Blicke in die Tonwelt. München 1847. S. 11.
50. „ 126. Joh. Dam., De fide orthod. Paris 1712. p. 149.
51. „ 136. P. F. Keerl, Lehre d. N. T. v. d. Herrlichkeit Gottes. Basel 1863. S. 9.
J. P. Lange, Land der Herrlichkeit. Meurs 1838. Kennzeichnend S. 33.
52. „ 141. Delitzsch, Comment. z. Hebräerbr. 1857. S. 15. 327.
53. „ 142. Anton Günther, Vorschule zur speculat. Theol. d. posit. Christenth. I. Wien 1846. S. 207.
54. „ 146. Ch. H. Weisse, Philos. Dogmatik. Lpz. 1855. I. S. 709.
55. „ 147. Biedermann, Christl. Dogmatik. Berlin 1884—85. II. S. 535
56. „ 147. Lipsius, Lehrbuch d. ev. protest. Dogmatik. Braunschw. 1876. S. 290.
58. „ 152. K. Werner, Wilhelms v. Auvergne Verf. zu d. Platonikern des 12. Jahrh. Wien 1873. S. 38.
59. „ 158. H. Gunkel, D. Wirkungen d. hl. Geistes Gött. 1899. S. IX.

60. S. 173. H. Goldschmidt, Gegen Helmholtz. Leipz. 1898. S. 129.
61. „ 176. M. Realpräsenz. S. 84 ff.
62. „ 181. A. Drews, Kants Naturphilos. Berlin 1894. S. 165.
63. „ 186. Dorner, Lehre v. d. Unveränderlichkeit Gottes. D. Jahrb. 1858. S. 579.
64. „ 186. Schleiermacher, Dogmatik. Berl. 1830. Bd. I. S. 300.
65. „ 186. Schelling, S. Werke. Bd. VI. S. 377.
66. „ 186. Karl Eichhorn, Die Persönlichkeit Gottes. Leipz. 1883. S. 92.
67. „ 187. A. Dorner, Grundr. d. Dogmengesch. Berl. 1899. S. 616.
68. „ 190. D. Thomae de Aq., Sermones. Parisiis 1578. 8°. S. 321.
69. „ 195. Basilius d. G., Baseler Ausg. 1520. Tom. I. Im Hexaemeron.
70. „ 196. Strodl in Histor. polit. Bl. 1886. S. 651.
71. „ 197. Dorner, Christl. Glaubenslehre. II. S. 613.
72. „ 206. A. Drews, Kants Naturphilosophie. Berlin 1894. Vorw. p. V.
73. „ 207. Strümpell, Grundr. d. Psychologie. Leipz. 1884. S. 164.
74. „ 207. Trendelenburg, Logische Unters. I. S. 267.
75. „ 207. Lotze, Mikrokosmos. Lpz. 1856. I. S. 393.
76. „ 215. Archiv für systemat. Philos. 1899. S. 266.
77. „ 227. Fricke, G. A. Darst. d. Beweise für Gottes pers. Dasein, Leipz. 1895. S. 73.
78. „ 231. Zeising, Fichte Philos. Ztschr. 1855. S. 164 f.
79. „ 231. Schelling, Phil. d. Mythol. Abth. II. S. 433.
80. „ 232. Busse: Falkenberg, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 1899. Maiheft.
81. „ 235. Steffens, Religionsphilos. I. S. 204 ff.
82. „ 236. Schelling Werke. Philos. d. Offenb. S. 10.
83. „ 236. Baumann, Philos. als Orientirung ü. d. Welt. 1872. S. 394.
84. „ 237. E. v. Hartmann, Phil. d. Unbew. Berlin 1872. S. 96.
85. „ 237. Ulrici: Gott und Mensch. Lpz. 1874. II.
86. „ 238. Zöckler, Gesch. d. Bez. zw. Theol. u. Naturwiss. I. Gütersl. 1877. S. 128 f.
88. „ 243. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volks im Ztal. Christi. Leipz. 1898. S. 380.
89. „ 246. Irenäus. Ausg. Stieren. Adv. haer. l. III p. 16. 20.
90. „ 248. Th. Zahn, Der Stoiker Epiktet. Erl. 1894. S. 3.
91. „ 251. Zöckler, Lehre vom Urstand. S. 211.
92. „ 251. Kuno Fischer, Gesch. d. Phil. Heidelb. 1897. I. S. 14.
93. „ 252. M. Philos. d. Geschichte II 1893. S. 260 ff.
94. „ 253. Otto Gilbert, Griech. Götterlehre. Leipz. 1898. S. 305.
95. „ 254. Nägelsbach, Hom. Theol. Nürnb. 1840. S. 307.
96. „ 255. Th. Zahn das. S. 17.
97. „ 255. Jak. Burckhardt, Griech. Kultur. Berlin I 1898. S. 73.

98. S. 257 E. König, N. kirchl. Ztschr. 1899. H. 9. S. 712.
99. „ 259. W. Staerk, Studien zur Relig. und Sprachgesch. I. Berlin 1899. S. 24.
100. „ 259. Orelli v. C., Allg. Relig.-Gesch. Bonn 1899. S. 263.
100a „ 259. Drechsler, Jesaias Comm. 1865. S. 193.
101. „ 262. Hengstenberg Christol. d. A. T. I. S. 297.
102. „ 265. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I. S. 77.
103. „ 265. Luthardt, Dogmatik. Lpz. 1898. S. 163.
105. „ 272. Wellhausen, „Skizzen und Vorarb." H. V. Berl. 1899. S. 213.
106. „ 274. W. Meyer, Nachr. v. d. Kön. Ges d. Wissensch. in Göttingen. 1898. IV. S. 436.
106a. „ 280. Vilmar, Theol. d. Thatsachen. 1856. S. 63.
106b. „ 280. Const. v. Schäzler, Natur u. Uebernatur. Mainz 1865. S. 283.
108 „ 282. E. Curtius, Sitzungsber. d. Kön. Akad. d. Wiss. 1893 S. 925.
109. „ 283. Hölemann, Neue Bibelstudien. Lpz. 1866. S. 228.
110. „ 291. R. Kübel, Ueber Wesen u. Aufg. der bibl. Theol. Stuttg. 1889. S. 25.
111. „ 299. R. Clemen, D. christl. Lehre v. d. Sünde. I. Gött. 1897. S. 40.
112 „ 299. H. Schmidt, Dogm. d. ev. luth. K. 1853. S. 344.
113. „ 300. J. P. Lange, D. Menschen- u. Selbstverachtung. 1879. S 21.
114. „ 302. V. Zezschwitz, Gnadenmittellehre. 1882. S. 140.
J. Greve, N. luth K. Z. 1899 S. 249.
Rohnert, Lehre v. d. Gnadenmitteln. Lpz. 1886 S. 135.
117. „ 304. Hering, D. Mystik Luthers Lpz. 1879. S. 171.
117a. „ 304. W. Gass, D. Mystik d. Cabasilas. Greifsw. 1849. S. 199.
117b. „ 304. Zöckler, Krit. Gesch. d. Askese 1863. S. 342.
118. „ 305. G. Lechler, D. bibl. Lehre vom h. G. Gütersl. 1899. S. 209.
119. „ 305. Schlatter, Der Glaube im N. T. Stuttg. 1896. S. 326.
120. „ 311. Zöckler, D. Kreuz Christi. Gütersl. 1875. S. 181.
121. „ 319. J. C. F. Zöllner, Natur d. Kometen. S. 321 f.
122. „ 319. Realpräsenz. S. 53.
123. „ 321. Krumbacher, Gesch. d. Byzant. Litt. München 1897. S. 692 f.
124. „ 326. Gregor v. Naz. Opp. Colon. 1690. T. I. p 550.
125. „ 327. Basil. Opp. Paris. 1721. T. I. p. 5.
126. „ 327. Vollert, D. Lehre Gregors v. Nyssa. Lpz. 1897. S 54.
128. „ 330. Irenäus, Ausg. Massuet Paris. 1710 adv. haers V p. 336.
129. „ 330. Teuffel, Gesch. d. Röm. Litt. 1890. S. 939.
130. „ 331. J. Stier, D. Gottes- u. Logoslehre Tertullians 1899. S. 32. 40.

131 S. 331. Zöckler, Hieronymus. Gotha 1865. S. 399.
132. „ 336. Rupert v. Deutz. S. 249. Honorius: M. Art. R. E. 3. Aufl
132a. „ 336. N. kirchl. Ztschr. 1897. S 738 f.
133. „ 336. Wetzer u. Welte. Kirchenlex. 1899. Art. Ubiq. S. 175.
133a. „ 336. Ullmann, Nicol. v. Methone Stud. u. Kritik. 1833. S. 728.
133b. „ 336. Ph. Meyer, Theol. Litt. d. gr. Kirche 1899. S. 37. (Bonwetsch u. Seeberg.)
134. „ 336. Ritschl, A., Geschichtl. Studien z. Lehre v. Gott. Jahrb. f. d. Theol. Bd. X. S. 279.
135. „ 338. Karl Werner, Wilhelm v. Auvergne. Wien 1873. S. 9.
136. „ 339. Duns Scotus, Opp. Antv. 1620 II. p. 118. 127.
137. „ 339. Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik. Lpz. 1881. S. 182. 192.
138. „ 339. Götting. Gel. Anz 1899. S. 193.
139. „ 340. M. Auff. Platonismus d. Renaissancezeit. Brieger, Ztschr. f. K. Gesch. 1892. S. 48 f. Dräseke, über d. Platonismus bei Anselm N. k. Ztschr. 1900. S. 250 f.
140. „ 341. K. Sudhoff, Kritik der Echtheit der Parazels. Schr. Berlin 1899. II S. 446.
141. „ 345. Daub, Philos. u. theol. Vorl. Berlin 1838. I. S. 54.
142. „ 345. Rothe. Ethik. Bd. II. S. 146
143. „ 346. Ehrenfeuchter, Jahrb. f. deutsch. Theol. 1856. S. 55.
144. „ 346. Hamberger, Physica sacra. Stuttg. 1869.
145. „ 346. Schöberlein, Geh. d. Glaubens. Heidelb. 1872. S. 283 f.
146. „ 346. A. v. Burger, D. Evang. Joh. Nördl. 1868. S. 17.
147. „ 346. Mich. Hahn, Lehre v. Stroh, Stuttg 1859 § 14.
147a. „ 346. Vilmar, Pastoral-theol. Bl. 1863. S. 101.
148. „ 347. J. Beck, Vorl. üb. Christl. Glaubensl. Gütersl. 1886. S. 31.
149. „ 347. Dorner, Jahrb. f. d. Theol. 1858. S. 579 f. Glaubensl 1879. II. S. 432.
150. „ 348. Liebner, Christologie. S. 357.
151. „ 348. Fabri, Zeit und Ewigkeit. Elberf. 1865. S. 94.
152. „ 348. Schmieder, Hoheprieſterl. Gebet. 1848 S. 59.
153. „ 348. Delitzsch, Bibl. prophet. Theol. Lpz. 1845.
154. „ 348. E. Nägelsbach, Gedd. üb. Wiedergeburt. Bielef. 1872. S. 66. 72.
155. „ 349. Sengler, Idee Gottes. Heidelb. 1845. II. S. 216. 394.
156. „ 349. K. Werner, Speculat. Anthropol. München 1870. S. 224. 126 f. Gesch. d. kath. Theol. S. 626.
157. „ 350. Schanz, Theol. Quartalschr. 1898. S. 21. Pesch Theol. Ztschr. Freib. 1900. S. 133.
158. „ 353. Schelling, Weltalter. Ges. W. I. S 212. 325.
158a. „ 353. Windelband, Gesch. d. n. Philos. II. Leipz. 1899. S. 239.
159. „ 353. Steffens, Relig. Philos. I. S. 179.

160. S. 354. O. v. Schaden, Theodicee. Karlsr. u. Freib. 1842. S. 5. 14.
161. „ 354. K. P. Fischer, Grundz. d. Systems d. spec. Theol. 1853. Bd. 3. S. 246.
162. „ 355. Molitor, Philos. d. Gesch. 1857. I. S. 534.
163. „ 355. Erdmann, Grundr. d. Logik u. Metaph. Halle 1841. S. 155.
164. „ 357. Ant. Günther, Vorschule z. speculat. Th. Wien 1846. I. S. 200.
165. „ 357. Baltzer, D. bibl. Schöpfungsgesch. Lpz. 1872. S. 297.
166. „ 358. H. Fichte, Theist. Weltansicht. Lpz. 1873. S. 16.
167. „ 358. Chr. H. Weisse, Phil. Dogm. Lpz. 1855. I S. 479.
168. „ 358. H. Ulrici, Ztschr. f. Philos. u. phil. Krit. 1864. S. 121.
169. „ 358. George, Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit. 1856. S. 129.
170. „ 359. U. Kramár, Problem der Materie. Olmütz 1871. S. 220.
171. „ 359. A. Trendelenburg, Logische Unters. Lpz. 1870 I S. 167. 225. 230.
172. „ 359. A. Drews, Vergl. oben Nr. 72.
173. „ 360. M. Carriere, Ztschr. v. Fichte 1868. S. 257.
174. „ 361. Heymann, Archiv f. Philos. 1897. S. 479.

Verzeichniß

der cit. und besprochenen Autoren.

Abälard. 55. 333.
Albert d. G. 206.
Alcuin. 263.
Apelt. 21.
Antipatros. 329.
Arno v. Reichersb. 187.
Apulejus. 127.
Agrippa v. Nettesh. 128.
Aratos. 255.
Aristoteles. 5. 13. 14. 341.
Arnd, Joh. 167.
Arno v. Reichersb. 334 f.
Athanasius. 65. 109. 113. 166.
Auberlen. 346.
Augustin. 12. 55. 244. 307. 331.
Avicebron. 13. 338.

Baader v. Fr. 353 f.
Baier 240.
Baltzer. 357.
Baumgarten, Mich. 96.
Baumann. 3.
Baur, Fr. Chr. 110. 114. 331. 332.
Basilius d. Gr. 166. 180. 326.
Beck, Tob. 346.
Beda.
Bengel. 273.
Bernhard. 206.
Biedermann. 16.
Biel. 14. 206.
Boase. 359.
Bonwetsch. 329.
Böhme, Jac. 109. 341 f.
Bonaventura. 206.
Brieger. 128.
Bröse. 273.
Burger v., C. H. A. 346.
Busse. 234. 361.

Calov. 15.
Carrière. 360.
Cartesius. 351.
Chalybäus. 357 f.
Chemnitz, Mart. 179. 314.
Chrysippos. 255. 329.
Cicero. 254.
Clemens, Al. 127.
Curtius. 282.
Cyprian. 206. 244.
Cyrill. 328.

Dante.
Daub. 53. 240. 345.
Delitzsch. 17. 47. 53. 59. 65. 73. 96. 120. 135. 141. 143. 159. 205. 213. 220. 229 f.
Dieringer. 152. 189.
Dillmann. 18. 213.
Dionys. Areop. 187.
„ v. Gaza 329.
Dorner. 11. 17. 58. 79. 120. 179. 186. 197. 273. 347.
Dorner, A. 18.
Drechsler. 214. 261.
Drews, A. 26.
Duhm. 263.
Duns, Scotus. 206. 338.

Ebrard, J. H. A. 180.
Ehrenfeuchter. 346.
Eichhorn, K. 186.
Eckart. 339.
Ephraem. 244.
Epiktet. 248.
Erdmann. 6. 25. 355.
Erigena. 6. 13. 55. 333.

Fabri. 348.
Falckenberg. 234.
Fechner. 207. 234.
Ficinus, Marsl. 340.
Fichte I. 7. 8. 24.
„ II. 9. 24. 26. 240. 319. 357.
Fischer, Kuno. 343.
„ K. P. 354.
Florus. 244.
Flügel, O. 196. 356.
Fludd, Rob. 342.
Fricke, G. A. 17.
Frank, v. 59. 220.
Fricke, G. A. 17. 227.
Frohschammer. 14. 20.
Füllkrug. 263.

Gaß. 351.
Gauß. 173.
George. 25. 358.
Gesenius. 135. 263.
Gerhard, Joh. 15. 57. 62.
Gerhoh v. Reichersb. 187. 334.
Gichtel. 342.
Gilbert, Porret. 333.
Görres. 97.
Göthe. 36. 127.
Gregor Naz. 78. 113. 166. 189. 326.
Gregor, Nyss. 53. 79. 327.
„ d. G. 135.
Gretser. 356.
Greve, Jul. 366.
Grimm, Jac. 47.
Guitmund, Av. 333.
Günther, Ant. 9. 100. 150. 233. 356.
Gunkel. 97. 213.
Gutberlet. 14.
Güder. 147.

Hahn, Mich. 109.
Hamann. 26.
Hamberger. 109. 341. 346.
Harleß. 330.
Harms, Fr. 20. 21. 110. 359.
Harnack, A. 4.
Hartmann v. E. 9. 237.
Heeren. 247.
Hegel. 8. 22. 35. 179.
Hengstenberg. 180. 262.
Herakleitos. 3. 255.
Herbart. 220. 355.
Hergenröther. 160.
Hermas. 189.
Hieronymus. 205. 244.
Hilarius. 189. 200. 244.
Hilgenfeld. 329.
Hoelemann. 283.
Hollaz. 64. 109. 256.
Hommel. 213.
Hofmann v. 135. 167. 256. 285.
Hoffmann, Franz. 353 f.
Honorius, Aut. 187. 335.
Hugo v. St. Victor. 13.
„ „ „ Rouen. 333.

Irenaeus. 244. 246. 262. 330.
Isidor v. Sevilla. 245.

Jacobs, Fr. 7.
Jamblich. 340.
Jodl. 234.
Johann v. Dam. 166. 189. 245. 313.
Julianus, Imp. 242.
Justin, Mart. 262.

Kant. 7. 21. 22. 25. 44. 127. 319.
Kaulen. 97.
Keerl. 97. 143. 213.
Keil. 205.
Kittel. 260.
Kleutgen. 152. 350.
Kliefoth. 127.
Köhler, A. 263.
König, E. 247. 257.
Köstlin, J. 70.
Kramár. 358.
Krause, Chr. Fr. 38.
Krüger, G. 329.
Kreutzer. 97.
Kübel. 291.
Kuenen. 263.
Kühn. 280. 350.
Kurtz. 142. 179. 205. 213 f.

Lactantius. 244.
Lammert. 47.
Lange, J. P. 70. 179. 183.
Lassaulx v. E. 97.
Lechler, G. 346.
Leibniz. 7. 67. 351.
Liebner. 59. 120. 348.
Lipsius. 16.
Loofs. 113.
Lotze. 207. 242. 319.
Lundius. 263.
Luther. 14. 62. 72. 179. 220. 308. 343.
Luthardt. 59. 127. 135. 256. 263. 273

Marcion. 330.
Martensen. 17. 57. 120. 167. 273. 347. 362.
Massuet. 330.
Maximos. 12.
Meinhold. 263.
Melanchthon. 14. 230.
Mendelssohn. 7.
Meyer v. Fr. 98. 360.
„ „ H. A. W. 273.
„ „ Phil. 336.
Molitor. 98.
More, Henry. 351.
Movers. 252. 263.
Müller, Joh. 350.
„ Max. 233.
„ Otfr. 3.

Naegelsbach, E. 348.
Neumann, W. 263.
Nicolai, Phil. 227. 236. 243.
Nicolaus v. Cua. 189.
„ „ Methone. 333.

Oehler. 53. 96. 120. 167. 261.
Oetinger. 109. 344.
Oettingen v., A. 189.
Oldenberg. 97.
Olshausen. 256.
Orelli v. C. 263.
Origenes. 11. 120. 190. 327.
Otto, R. 275.

Paracelsus. 341.
Pachas. Radb. 333.
Paulsen, Fr. 10. 25. 234.
Pfleiderer, O. 16. 57.
Philo 5. 120. 127. 226. 272.
Pico v. Mirandula.
Philippi. 16. 66 99. 120. 143. 167. 196. 348.
Planck, K. Chr. 346.
Plato. 4. 5. 11. 254. 327.
Plotin. 340.
Pohle. 97.
Pünjer. 189.
Prantl. 13.

Quenstedt. 15. 57. 64. 72. 240. 252.

Rabus, L. 361.
Reinke. 234. 361.
Reuchlin 340.

Ritschl, A. 59. 336.
Rohnert. 366.
Roscellin. 71. 333.
Rothe, R. 345.
Rougemont. 214.
Rudelbach. 214
Rudloff v. 214.
Ruete. 237.
Rupert v. Deutz. 187. 334.

Sartorius. 59. 61.
Schaden v. O. 354.
Schanz. 350.
Schäzler v. 280.
Scheeben. 135.
Schelling. 8. 35. 37. 51. 109. 114 185. 231. 235. 245. 351.
Schlegel, v. Fr. 47. 97.
Schleiermacher. 8. 76. 186. 240. 345.
Schlüter. 97.
Schmidt, H. 9. 240. 299. 351.
Schmieder. 348.
Schöberlein. 59. 60.
Schultz, H. 135. 263.
Seneca. 248. 255.
Sengler. 349.
Singer. 126.
Smend. 263.
Speucer. 234.
Spinoza. 7. 15.
Steffens. 235. 245. 248. 353,
Stier, J. 95.
Strümpell. 202.
Suarez. 206
Sudhoff. 341.

Tertullian. 110. 113. 206. 244. 248. 262. 330 f.
Teuffel. 330.
Theophil. v. Ant. 189.
Thilo. 356.
Tholuck. 97. 273. 351.
Thomas Aq. 9. 13. 55. 179. 267. 332.
Thomasius. 61. 70. 73. 109. 256. 273.
Trendelenburg. 207. 359.
Troeltsch. 351.

Ulmann. 329.
Ulrici. 25. 237. 358.
Umpfenbach. 24.

Valentin 38.
Vilmar. 209. 213.
Vogt, H. 62.
Vollert. 367.

Weigel, Val. 341.
Weiß, B. 233.
Weisse, Chr. H. 209. 213. 357 f.
Wellhausen. 97. 263.
Werner, K. 152. 220. 349.
Wetzer und Welte. 97. 336.
Wilh. v. Auvergne. 337.
Windelband. 353.
Wirth, J. U. 9. 357.
Wolf, T. A. 248.
Wundt. 20. 69. 234.

Zahn, Th, 189. 248.
Zeising. 3.
Zeller, E. 356.
Zenon. 255. 329.
Zeczwitz v. 114.
Ziegler. 10.
Zöckler. 251. 311. 331. 349. 367.
Zöllner. 359.

Brunn'sche Buchdruckerei, Heiligenstadt.

Die Philosophie der Geschichte

von **Rudolph Rocholl.**

1893. XVI, 612 S. gr. 8. Preis 12 Mk.

A. u. d. T.: II. Band. Der positive Aufbau.

Dieses Werk ist die Fortsetzung der im Jahre 1878 von demselben Verfasser veröffentlichten, von der philosophischen Fakultät zu Göttingen gekrönten Preisschrift, welche die bisherigen Versuche zum Aufbau einer Philosophie der Geschichte darstellte und kritisierte. (Preis 8 Mk.) Der neue Band enthält den wahrhaft künstlerisch vollendeten eigenen positiven Aufbau des Verfassers in einer vorzüglichen sprachlichen Darstellung, welche auch dem philosophisch nicht Gebildeten einen hohen Genuß bereitet.

„. . . Eine ähnliche wissenschaftliche Unbefangenheit ist auch dem jetzigen Aufbau nachzurühmen. Der Verfasser hat eine ausgebreitete Kenntnis der naturwissenschaftlichen, prähistorischen und historischen Data, welche bei einem positiven Aufbau einer Geschichtsphilosophie vorausgesetzt werden, und sucht den von seiner Tendenz abweichenden Versuchen möglichst gerecht zu werden, was bei einem so entschiedenen Manne, einem positivgläubigen Lutheraner, um so mehr verdient hervorgehoben zu werden. . . . Wir können daher das Buch nicht bloß den religiösen Gesinnungsgenossen des Verfassers, sondern auch der allgemeinen Wissenschaft als ein fesselndes und anregendes empfehlen." (Prof. Baumann in den Götting. gelehrten Anzeigen 1893, 11.)

„Im ganzen Werke weht der Odem eines gewaltigen weitschauenden Geistes, der, wie er selbst die Grundlagen seines Lebens unverrückbar fest legte, nunmehr, noch ein Jüngling an Geisteskraft und Seelenfrische, ein Mann in der Energie und Konsequenz des Gedankens in seinem 70. Lebensjahre uns die reifste köstliche Frucht seines Geisteslebens und seiner gesamten Studien darbietet in einem Vermächtnisse, welches durch Jahrhunderte unsterblich fruchtend wirken wird und darum in jeder Weise aus der Flut der ephemeren Litteratur als eine Perle hervorgehoben zu werden verdient." (Dr. A. Freybe in der Allg. kons. Monatsschrift 1893, Febr.)

1898 ist erschienen:

Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel.

Ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium der neuesten Zeit

von **Dr. phil. Otto Siebert.**

VII, 496 S. gr. 8. Preis geh. Mk. 7.50; in Leinwandband Mk. 8.50.

Prof. Dr. Eucken in Jena schreibt: „Dieses Buch glaube ich aus bester Überzeugung empfehlen zu können. Unserer Litteratur fehlt ein solches Werk — in den Geschichten der Philosophie wird überall die neueste Zeit als bloßer Anhang behandelt —, und doch ist es ein unbestreitbares Bedürfnis."

Kantstudien IV. 1.: „Das Buch Sieberts ist ein erfreuliches Zeugnis philosophischen Interesses und großer Belesenheit. Im einzelnen sind freilich manche Punkte noch der Verbesserung fähig."

Deutsche Lit. Ztg. 1899, 7.: „Sein Buch ist fleißig gearbeitet und ein brauchbares Nachschlagewerk zu rascher kurzer Orientirung".

Theol. Rundschau 1899, 11.: „Ein Handbuch, in dem sich tüchtige Sachkenntnis mit lichtvoller Darstellungsweise verbunden zeigt".

Theol. Lit. Zeitung 1899, 17.: „ . . . eine anerkennenswerte Leistung zur Befriedigung eines litterar. Bedürfnisses. Letzteres namentlich wegen des durchgehenden Bestrebens nach Zeichnung möglichst präziser u. prägnanter Bilder der einzelnen Systeme u. Theorien".

Theol. Lit. Bericht 1899, 3.: „Eine ungemein fleißige, reichhaltige Darstellung der philosoph. Arbeit unsers Jahrhunderts im Vaterland der philosophischen Klassiker wird hier allen Freunden der Philosophie geboten als eine gewiß weithin willkommene und empfehlenswerte Gabe."

Philosophical Review 1899, 3.: „The book is carefully written and will be found useful as a work of reference for quick and short orientation."

Critical Review of Theol. and Philos. 1900, 4.: „We do not read far in the volume till we find that we are led by a man, who knows the ground an can show us how one system leads to another. . . . As told by Dr. Siebert, it is a story of dramatic interest and of great spiritual and intellectual activity . . . . We attach the highest value to this excellent story".

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01020 8660